مجدداً فهرست شد - اردلان
۶۲،۱،۸

باز بین شد
۱۳۴۳ خ

مجلس وقف ... شد

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب شرح التجرید — عربی

مصنف / مؤلف شارح علاء الدین علی ابن محمد قوشچی

خطی / چاپی نستعلیق ۲۱ سطری

سال طبع یا تحریر ۱۲۴۱ عدد اوراق ۱۳۷

جزء کتب حکمت خطی شماره ۱۵۸

شماره عمومی ... شماره قبض ...

واقف آقای مرتضی قینمان تاریخ وقف ۱۳۴۰

طول ۲۶ عرض ۱۵ سانتیمتر قفسه ...

حکمت کلام

جواهر اعراض شرح تجرید در کتب حکمت
۳۳۹

۱۳۷
ورق ۱۵۲

۱۸۸
۱۸۲

کتابهای علم حکمت الهی

تعالی
بسم الله تعالی
این جلد کتاب جواهر الاعراض [illegible] نفیسه جلد تقدیم [illegible]
طباطبائی نائینی معصوم خانم بکتابخانه مبارکه رضویه علیه السلام
بجهة انتفاع عموم مؤمنین و محصلین نمود [illegible] ۱۳۴۲

۲۸

جواهر الاعراض قوشجی
[illegible]

[illegible]
بتاریخ ۱۳ شهر جمادی الثانی ۱۳۴۲
نمره مسلسل کتاب ۷۴

این نسخه شرح تجرید قوشجی است از [illegible] جواهر الاعراض

جزو اول

١

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الاولين والآخرين محمد وعترته الاكرمين

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في

الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على
وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم
مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر
كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية
وغير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايضا بيان تعريف الجسم الطبيعي
لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا
في الخارج في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو
الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا في المو
ضوع وذلك لان لا يكون اصلا او يكون لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب
عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر مما قالوا كذلك اذا جعل المقسم

٢

هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر حينئذ هو الموجود لا في
الموضوع ومعناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وليس للواجب ماهية
ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال
في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق
عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما
ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة اقول وفي جعل المادة من اقسام
المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن
وكذا في استثناء المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفا
رق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر و
هو الصورة او ما تركب منهما اي الحال والمحل وهو الجسم قال الامام
لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد
في وجود جوهر غير جسم يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر متقوما به
لو غير او رد لتقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء
او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض
والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه
وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او
جزءه وللموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم و
الخصوص فظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني
عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى الحال فيه كالمادة وقد تبين في موضعه ان نقيض الا
خص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا فكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض
هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض

قوله والجوهرية والعرضية لا يخفى عليك صلاحية قوله انه وقع الخلاف بين القوم في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته من الافراد كالعقل والجسم وغيرهما ام لا فذهب الاكثر الى انه جنس ومنع المص [illegible] فيكون من قبيل المعقولات الثانية وجعل كونها دليلا على المنع المذكور ولا يخفى [illegible] دليل [illegible] واستدل بكونه من المعقولات الثانية بثلث وجوه منه منه عفي عنه

وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يتقوم بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق لبعض المحل عرض كالحركة فانها محل السرعة والبطوء ولا يصدق كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق ببعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال اي جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط ولاختلاف الانواع بالاولوية والمعقول منهما اشتراكه عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته من الانواع ام لا واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى النظر والاستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نم ان ما ذكره من الامثلة قد تصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور من النفس هو المدرك للبدن والمتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن حقيقتها وكذا الحال في سايرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا نم ان لا يحتاج فيها الى الدليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع العرض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نم اختلاف انواعهما

في حقيقة

في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فنقول ان ما ذكرتم في بيانه على صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فيجوز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فان المعقول من الجوهر انه مستغن عن الموضوع والمعقول من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما يثبتان لموصوفهما بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليهما انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدل به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر محقق زائد على ذاته هو العرضية اقول انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانهما كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها ولو استدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا لما تحته لاحتاج الى فصل على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول لا بد ان تكون جواهر فننقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع التعقل

وثبت غيرها بانه

جنسا للجواهر لكان ه

كنه الانواع الجوهرية والا ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون

العرض محمولا على الجوهر النوعي بحسب الوجود على ما مر من ان الفصل مع النوع و ايضا من انه

يلزم تقوم الجوهر بالعرض فعلى ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بالعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك

الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس ليس كنه من الحقائق المحصلة النوعية لانه

جنس لكلي ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنسا الا لجنسين لا الكل

يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي حصله نوعا يكون عرضا على ما كان بين

في موضعه فكيف يلزم كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل

ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم

وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر قد مر ان لبعضهم عبروا انه التعاقب

امتناع الاجتماع في الموضوع فلذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين

غيرها واخرون اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر

وما يقال ان المعتزلة زعموا ان الفناء ضد للجواهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول

من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا للشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر

ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال بمعنى يجوز ان يحل اثنان في محل واحد

سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصور الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم

الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد

لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بالعوارض المتعلقة

بها فان اختصاص احد المثلين دون المتعين الاخر لعارض من تلك العوارض يتوقف على

امتيازه عن المثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامر اخر سوى ما ذكر لان كل امر

نسبته اليهما واحدة اذ لو تمايزت النسبتان فذلك الامتياز لا بد له من امر وهو باطل لكونه

واحدا بالفرض ولا بماهية المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر

التعاقب

التغاير والجواب انا نختار ان امتيازهما بالعوارض والاختصاص لا يتوقف على امتياز

سابق وانما يلزم ذلك دور معية كما مر في مبحث التشخص والقول ايضا ثم ذلك الدليل الدال

على امتناع حلول المثلين في محل واحد على تقدير صحته يدل ايضا بطريق الخلاف والعكس

اي وحدة الحال تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو

قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان

يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حاله في العرضين في الاثنينية والواحدية ايضا لو جاز

حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة

لا تفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة

زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير

ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات

المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو توهم

انهما مع الاتفاق في الاسم بوجوه ابو هاشم من المعتزلة ايضا زعما منه ان التأليف عرض

موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا الف جسم من اجزاء

كثيرة قام بعدد كل جزئين متجاورين منهما تاليف واحد الا الاول فلان صعوبة

الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد من رابطة بها يصعب التفكيك وذلك هو

التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا لوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل لكل واحدة

منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لتعسر الانفكاك منهما واجيب عنه بانه مبني على

تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى التقدير تسليمه جاز ان يكون صعوبة الانفكاك

لا لاجل الصاق الفاعل المختار لا لاجل عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني

فانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة

انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف

کتابخانه آستان قدس رضوی
ویژه کتاب

فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التأليف الباقي بين الجزئين بعينه
التأليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فيلزم قيام العرض
الواحد بالكثير مما قاله الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع
الثلثة المحيطة بالسطح والحيوة بالبنية المتجزئة لا الاعضاء والقيام بمجموع الاعضاء زيد
قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر لا ان يكون
العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور وبما ذكرنا ظهر
جواب آخر عن قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين
المحل اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال لا يستلزم انقسام
قسمان والانقسام قسمان احدهما الانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع اي الاجزاء التي ان
يتميز كل منها اخر عن صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة
في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان الثاني من الانقسام
غير مستلزم من الجانبين والانقسام الاول لفظه الحال ايضا الى هذا الانقسام يوجب انقسام
المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى الاجزاء كذلك
كيف لا وكل جزء منه انما يفرض في الجزء الآخر من محله والانقسام المحل به فهل يستلزم انقسام
الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض
وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة
وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد من ذلك الحال شيء في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك
الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء البعض من ذلك الحال كان
منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل فقد ثبت ان الحال في محل منقسم كذلك ان
حل فيه من حيث ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم

المنقسمة
ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث انه غير منقسم
لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في
محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم مع انها ليست منقسمة
بانقسام محلها وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة لكل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت
ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقسام الحال اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد
شيء منه في شيء من اجزاء المحل لم يكن حالا في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال
حالا في المجموع من حيث هو المجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المحل المجموع كما في
الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات
امورا موجودة في الخارج واقول ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة
في الخارج والامور الاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاعتبار ان تنقسم كل المحل لا
بطريق السريان جاز في الخارج ايضا كذلك لكن يرد انا اذا قطعنا جسما مخروطا
مستديرا مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي في راسه لانعدام محله
الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين
سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث
سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية
على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها الا ان هذه الاطراف امور اعتبارية
لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتبارات
المحضة بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها الكون بعد
ان لم يكن كالعرض فانه يحدث في الشخص بعد ان لم يكن عرض والموضوع من جملة المشخصات
اي العرض محتاج في تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا
عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود لانه ينفك عنه بهويته ولان التشخص مفتقر الى

الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة وايضا مستغنى عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هذا خلف اقول وفيه نظر لانا لا نم استغنائه عنه في الوجود قوله يكتفي عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل من غير ذلك فلا يفيد لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الآخر والثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا لدار لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه ولا المنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء والاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلوله فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجود الهيولى وجودها متوقف على ذات الصورة لا على حلولها فلا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان النسبة المنفصلة الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى المتعين فانه سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض انحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع علة لتشخص العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا اليه لا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج ولا

يكون كذلك

يكون كذلك الا بعد وجوده فيجب ان العرض اذ ان لا تحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل الآخر بحصول سببه تشخصه في الثاني ولم ينعدم ولا يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال اجراله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى التحيز المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول بان طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم بالعرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع حيث لا حاجة اليه في عرضيته التي هي لوازمه او نحو غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتم من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض فلم لعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليكم مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب عن النقض فانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قبل ان يفارق مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى المكان المعين وجريان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز يتقدح بما ان التشخص الجسم لمادته واما عن

المنع فبان المراد بالمتشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة به يحصل منها في الذهن صورة
جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع ليس تشخصها وتقدم ذلك في
بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما تحصل من امر متشخص جزئي ولا يمكن ان تحصل
تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص
نفى بانتفائه التشخص ايضا واختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا
فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال
وقد يفتقر الحال الى محل يتوسط كالسرعة والبطء فانهما تحلان اولا في
الحركة وبتوسطها تحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف
حالتان في السطح اي في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض
قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان
ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح والسطح الجسم واجاب المتكلمون بان معنى النقطة والخط والسطح
عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة
والانحناء على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطء ليسا عرضين زائدين
على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعة
وبطيئة ولو سلم ان السرعة والبطء ليس بتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع
مختلفة والسرعة والبطء عايدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات
اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر
ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة
فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة والبطء واستدل على امتناعه بوجهين الاول
ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات
ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض

فلابد بالاخرة

فلابد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه و
فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم
بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبع له فهو معنى القيام
واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى القيام التبعية في التحيز بل معناه اختصاص
احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الا
ختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا بالمكان وتحققه جهته دل ان الا
ان التحيز صفة للجوهر قايم به ليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا
بوحدة التحيز القايم بذلك الجوهر اذ لابد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا
كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا
بتعدد التحيز القايم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وكذا الى ما لا
نهاية والثاني ان صفات الباري تعالى قائمة به تعالى من غير تبعية تحيز في ذاته وصفاته ثم
انتهى قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص
الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون العرض نعتا للعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كا
لسرعة للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال
وجزء يسمى النقطة نهايته وحده لكن لا بالاستقلال يريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي
وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة
على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان تتحقق فيه خطوط كذلك وانما
اعتبر الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة
والمخروطة المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار
تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد في المشهور قيد ا
لفرض حيث قيل الجوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان

بل محل لانه يدفع ح ما قصد اضرابه عن الجوهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن
غاية الامر ان يكون المفروض محلا لا تقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقيق ان
المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو جوهرا قابلا للابعاد الكثيرة لا
على هذا الوجه بل للاحتراز عن السطح لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية
السارية في الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام
اما مختلفة الطبايع كالحيوان او غير مختلفة ح او مركب وهو الذي يتالف من اجسام مختلفة كالسرير فلا د الجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه
اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فهي اجزاء لا يتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين او غير متناهية وهو مذهب
النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلة بالفعل او يكون بعضها حاصلا
دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا وا لا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل
هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه
وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني يجوز ان يكون بعض الانقسامات
حاصلا فيه بالفعل دون بعض فيكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا
للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون الجسم المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام
في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة
في مذا تهادا لا في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك او مختلطة منهما فقط او منهما
او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه الاحتمالات ست لم يذهب اليها احد واختار
المص مذهب الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحالة وجوده بطل القاطع مذهب
جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لان الادلة الدالة على نفي
الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم

مما لا يتجزى

مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين فقط
وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فلعدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي
لا يتجزى فلذلك ابتدا به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة
وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما
يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه طرف اليسار
وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان
يكون منقسما في الجهات الثلث لان ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو طرفه الذي
هو جهة منه فيلزم التعدد في اطرافه التي هي فيه او في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه
الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني
غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو
بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل
على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجوده
امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط
والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير قابل للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات
والاطراف فيما هو متحيز بالذات وقابل للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب
الجسم من اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله يحجب المتوسط لو اذا
وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي شيئا من الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا
لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم
واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين ح
غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض والحاصل انه
فلينقسم

الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا جسما مركبا من اجزاء وترية
ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا
تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا
ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين مباشرا على الطرف والآخر مباشرا على الوسط
والا لم يتساو الحركتان بل لا بد ان يكون نصف الوسط مشغولا باحدهما ونصفه الآخر منه بالآخر
فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض
كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة
باسرها مع كونها غير منقسمة وانه مح لانا نقول هذا الحكم ملزوم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وعدم
تركب المسافة من اجزاء وترد من تحرك الجزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة
الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون لبعض اجزائه مدخل في نفسه او
يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء
محالا لنفسه فتعين استحالته او دفعه على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفعية
كانت اربعة او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما
متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة ومع
المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا على متفرق الوسطين
والا لم يتساو الحركة بل لا بد بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الآخر
على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزم
منهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى
اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه من التفكيك اي
اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط
يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم

بان يكون على احد الوسطين والآخر متبادل في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا علي ٢

جزءا واحدا من فتقع فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان
تحرك هو ايضا جزءا واحدا من فتقع نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا
الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم القسمة وان تحرك كل واحد منها
جزءا واحدا لزم ان يكون ما قطعه الجزء الذي يلي المركز في حركته مساويا لما قطعه الجزء الذي على الطوق
العظيم في حركته وهو مح بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم
انفصاله عنه وكذا الحال في سائر اجزاء الرحى على مثال دوائر محيط بعضها ببعض فيظهر ذلك
بانفراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه
مع ان الحس يكذبه فانهم قالوا ان الرحى يتفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق
بعضها ببعض ولا يدرك الحس ذلك للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكيك وسكون
المتحركات اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا فرسا سار بحركته من اول النهار
الى منتصفه خمسين فرسخا فلا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربع الدور فعند حركة
الشمس وقطعها ما فيه من حركة الجزء الواحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او سكن والا
دل يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان ما قطعها اعني ربع الدور
زايد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك
وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات القصار منها وقلتها بين الحركات
حركته لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته
فينبغي ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس
سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة لان الخط
المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعلها دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة
لان ماله عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا منتظمة بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على
كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة

يلزم تفكك اجزاء الرحى

مثلا الشمس

فما ان تتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون نسبة ظواهرها
كنسبة بواطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كانت حكمها مثل حكم الاولى
فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها
طنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا نجعل الدواير محيطا بعضها ببعض الى ان
فيها لا بد ان تبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا
على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا والا ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها
فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاقى فقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا
ان البصر يخطي في ادراك الدائرة وتلك التي يتوهم ان الدائرة المحسوسة شكل مضلع ليست بدائرة
حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس على قدر يمكن
للقوة الحساسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحساسة على ادراكه ولم يمكن عدم
ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الهواء والاصوات الخفية جدا فان ذا كان
النضر لشيء يحيط الدائرة كلما متجاوزا في الصغر الى الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس ولم يزل ذلك
على عدمه انقل البخس لان هذا النضر ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا
له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مثله او اكبر والنقطة عرض قايم بالمنقسم عندنا
التناهي لما تم الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم على القائلين به المفاسد
التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل
على وجود الاطراف كما سيجي في هذا الكتاب فان كانت جوهرا اي ذات وضع يلزم المطلوب
وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لابد ان يكون منقسما واذا
لم ينقسم محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب ما سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان
حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في محلها المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث
هو منتهاه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية

تقريرها ان الحركة

تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان
الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وهو لا يخلو
ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها
على الاخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال بتمامها
فيه بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة
في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة في الجزء الاخر
واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان
الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال
ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم
يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان
وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن
الحجة الثالثة تقريرها ان الان الذي هو الحال وهو فصل من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو
لم يكن الان موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان
الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود
لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ان فرضناه موجودا هف واذا كان الان
موجودا غير منقسم والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسم فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له
في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم
انهما معدومان مطلقا بل الماضي والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما
مطلقا لان الان حد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد الا في الماضي او في الحال او في الاستقبال
والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر او يكون الان ظرفا

فالحركة المطابقة لها غير منقسم

لتنقضيه فلا يكون لها في الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ان ذكرتم يدل على ان
الماضي الذي ليس بموجود اصلا وحاصل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا
واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في
نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا
اصلا فمنهم من نقرر الحجة الثانية هكذا لو لم توجد الحركة في الآن لم توجد اصلا لان الماضي كان   قرره
حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة وما
الحجة الثالثة هكذا لو لم تكن اي موجودة لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل
سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضا وحينئذ يسقط الجواب ان المذكوران
ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن اي في كل آن لكنها ليست منطبقة
على الملتبس اذ لا اجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس
لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الآن امر ممتد في الخيال
غير موجود منه اي من الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف على حد لا تقبل الانقسام
هي الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة
يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والى انه لا يدل على ثبوته
بل انما يدل على نفيه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى
فالمتحرك جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يمكن ان يتصف بالحركة
حال كونه في الجزء الاول وهو ظاهر لانه لم يوجد بعد الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو
ايضا باطل لانه قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة
هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء
الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين
بالجزء الذي لا يتجزى هي كون الاول في مكان الثاني فاذا حصل ذلك يوصف بالحركة

وتنقطع تلك الحركة

وتنقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه
بالحركة في الآن الاول ويوصف بالسكون في الآن الثاني فلم لا يلزم تركب الحركة
مما لا يتجزى اي لا يكون موجودة اصلا والقايل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى
في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قايلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه
ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على رد ما يتعلق بها
يلزم بطلان حكم الحس فيما فككه الآخر ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم منقسم فانه قابل للانقسام
لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان
جميع الانقسامات التي لا يتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فحكم بان الجسم اجزاء غير متناهية موجودة
بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه
بالفعل فما لا يمكن من الانقسامات حاصلا بالفعل امتنع حصوله فيه فيكون اجزاءه غير   صفات الجسم
قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه فيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب
المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرايحة وغير ذلك من الاعراض قلنا لعلهم ارادوا
ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان من الاكوان والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض   الاربعة اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق عند اهل السنة
لا مدخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر اجسام حيث صرح بان كل واحد من ذلك
جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت
الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود
المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها
طولا وعرضا وعمقا منقسما في الجهات الثلث متساوية امتداداته على زوايا قوايم فبالضرورة
يكون جسما متناهي اجزاءه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا
يتناهى بالفعل فان قيل ان مذهب النظام ان الجواهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون

في ضمن الجسم فكل جسم مركب من جواهر غير متناهية قلنا لنفرض الكلام في ثمانية اجزاء الجسم الاول قد
سبق آنفا وسيجيء ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير الكل
من الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلكل يكون منها
جسم فان قيل لا يمكنه القول بتداخل اجزاء الجسم اذ اللازم ح لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يعتبر في
الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء
الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء لا يتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه وقع في القول بالاجزاء
الغير المتناهية لضرورة القول بتعدد الجسم الانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفا فلا بد ان يكون تلك
الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا
القبيل لا تميز لها بالوضع فلا يفيد عدم تناهيها ويفتقر في التعميم الى التناسب
يعني اذا ثبت تناهي اجزاء الكل ح قلنا هذا الجسم حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه (اردنا ح)
البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه كلما ازداد
الاجزاء ازداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم
نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة
المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء
غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف لا يستلزم كليا ان يكون
نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد
مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب الصم التي توجد في المقادير
دون الاعداد فانه لا يوجد مثلها في الاعداد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما
كان تنظيمها وتأليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها
والا لم يتصور حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية
اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها فاذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب للازدياد

النسبة الصم التي ليست لها كسر كالتسع والسدس والربع والخمس وغيرها والمنطق ما له كسر كالعشر [illegible]

الحجم والمقدار

الجسم والمقدار وكانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة
وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص
المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويجري فيه
عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل
منه ولا يتخلل السكنات بين حركاته في الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما
اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكر بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم
يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان يكتفي بعدم لحوق السريع البطيء مع تركه وانه لا يقطع
المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان المص
اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمهم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم
لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة
فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها
الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فيمتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق
السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن
للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة قاضية ببطلان
الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال
ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها البعض دون البعض ولما تغيرت منه الجزء
بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكيك الرحى وقد
التزموه ومن الشواهد الحسية ببطلان الطفرة انا اذا مددنا القلم فيحصل خطا اسود من غير ان يبقى خلاله
اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يتميز عند الحس الا ان
الاجزاء المرئية اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية
فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا غاية لهذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة

المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي يشتمل على اجزاء
غير متناهية فتقابل الاجزاء المفترضة والزمان معا فيمكن قطعها فيه هذا كما ان [illegible] فيه
المتناهية المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام لا الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان
متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها الى اجزاء لا تتناهى وذلك لان
كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابلان للانقسام لا الى غير النهاية فان قيل لم لا يجوز ان
يتخلص بانا لا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم فيما بين طرفين من اطرافه
فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه
متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات
الغير المتناهية وذلك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه ولا تداخل في
جواب النظام عن برهان التناهي حيث قال لا نم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقتضي بطلانه فان حاصله ان
الكل الذي هو اعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا في حكمه ثبت ان الجسم
المفرد متصل في نفس الامر كما هو عند الحس ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا
للانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده
كما زعمه المتكلمون والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد
بالفعل في الخارج او في الذهن مفصلة فانه محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم
ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع ان تركيب
ما له نهاية [illegible] ذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون
من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان جميع ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا عندهم
فليس معناه عندهم الا ان تأثير القدرة لا ينتهي الى حد لا يمكن ان يتجاوز عنه بل كل مرتبة يصل اليها
تأثير القدرة يمكن وصولها الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تنتهي الى حد الا

تخلص

متصل

لا متناهية

لا يتجزى

ويمكن الزيادة

ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة
لا الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان توجب في الخارج الانفصال او لا فان اوجبت فهي القسمة الا
نفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة
تقصد بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب الانفصال في الخارج اما
بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما
بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية
لا ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين
قارين اي مستقرين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين
اي غير مستقرين في محلهما بل بحسب النسبة والاضافة الى غيره كالمماستين والمحاذاتين
وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب الانفصال في
الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغاير المحل البياض في الخارج وكذا ما يماس احد ذي
جسم يجب ان يغاير ما يماس الآخر [illegible] انها لا توجب الانفصال في الخارج لان
الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر [illegible] فانا نعلم
بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك
العوارض عاد الى ما كان [illegible] متصلا واحدا [illegible] تلك الحركات [illegible] غير
متناهية في الخارج بحسب محاذاة المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها
عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا
فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على
انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم
كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة
اي الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او

بجردهما بل بحسب اختلاف عرضيين فارقين او غير فارقين يحدثن في المقسوم ثم هيئته
يساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له
في الماهية فيجوز ح على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين
المنفصلين على الجزء الذي في الجسم اي ح الموافق له في الماهية من الانفكاك المرادف للانفكاك
والاتصال فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس
واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات
الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج والفصل الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء
والفصالها عن افتراقها وكل جزء منها متصل واحد في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال
الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي نعيد الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه
بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين
المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب
بقوله وامتناع الانفكاك العارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك
المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والاكثر نوع
ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متباينين في الماهية وكان كل واحد
منهما قابلا للانفصال الانفكاكي اي مدة مع وجود المانع هف واذا لم يكن المانع لازما
بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع
الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا فيبطل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام
في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم كان جدلا فارجا اقول مبناه ليس الا عدم انحصار
النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء اي ح الموافق في الماهية وتم الدليل فبني على تقدير
تحقق اي ح الموافق في الماهية لكن شخص احدهما مانع من ذلك القبول والشخص الاخر شرط
له فلا يجوز كون الجزء الواحد قابلا للانفصال بل جزئية المفروضين فيه لا لوجود المانع او فقدان

الشرط واجب

الشرط واجيب بما مر ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع قبول الذات فقد
ثبت ان الجسم شئ واحد اي متصل واحد ليس بني مفاصل واجزاء بالفعل كما هو
عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى فمذهب
افلاطون ومن تابعه ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شئ اخر وهو الجسم المطلق فهو
عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج وقابل للطريان الاتصال والانفصال عليه مع
بقائه في الحين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية
للانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه ان ذلك الجوهر
المتصل حال في جوهر اخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوايد والا
الفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم ورد الاشكال لانا ان ذلك الجوهر
المتصل في ذاته الذي كان بلا فصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران منفصلان
في ذاتيهما فلا بد هناك من شئ اخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المنفصلين ولا بد ان
يكون ذلك الشئ باقيا بعينه في الحين والا لكان تفريق الجسم اعداما له بالكلية
الجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه واجاب عنه المص بقوله ولا يقتضي ذلك
اي الفصل الجسم وقبوله الاتصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل وجود
ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد غير متناهية
لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادته هذا اي مادة
ذلك بعينها وهو محال لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في ان واحد في مكانين
ولا غير الماده ح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث
عندهم مسبوق بالمادة ولكن تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة
وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل والفاء فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهر المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المنفصلين حال حدوث جوهريهما المنفصلين فيكون

ذلك الغداء المتصل بالمرة بمجرد جوهره المتصل بذاته وصدق نها الجسمين آخرين بين لا شئ وهو مع بطلانه
يبطل مقصوده اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا يتناهى عددها لما مر في نفي
جزءه كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى ترتيبها واجيب بان المادة شخصها هو بعينه عند
الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد متعدد عند الانفصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في المتصل الجسم
الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل ماديتين ليس كك
بل هما موجودتين فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه اذ كانت المادة
شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعددة متصل متعدد وكان المتصل الواحد
والمتصل المتعدد مختصا بهما اختصاص النعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد
في حال الاتصال وللمنفصلين في حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى وذلك الجوهر
المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد يسمى جسما الا انه في
بادي النظر فان قيل الاتصال الجسماني عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفصل واجزاء بالفعل والانفصال
عدم عما من شانه ذلك والوارد على الاتصال معنى آخر فلا نم انه ثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا
بهذا المعنى فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الا
انقسام الوهمي والى رجع فرمها معنيا عرضيا اي زايدا على حقيقة الجسم موارد ان علي الانحلال فلم
ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم بذاته وانما ينعدم وصف اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور
قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا في ذاته لم يكن كيف يتعرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان
قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن متصلا عليه فانه هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان
الانفصال عليه لا يبقى جسما ينعدم جسميته ويكون ذلك جسما آخر ان ارد القائل ان القول ان

القابل للابعاد

القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث وا
لجسم الطبيعي يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرأ عليه
الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان
آخران اعني الجسمان التعليميان اللذان حدثا بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي
لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم
التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقول القائلون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل
واحد ومع الصورة المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها
لا تقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها
في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في حد ذاته انما هو الجسم
التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل واحد ولا منفصل بل موجود باق في الحالين
فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرأ عليه الانفصال لم يكن قابلا
للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا لابعاد واحد للابعاد الثلثة فصار
بعد الانفصال قسمين كل واحد منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم الوحدة وطرأ
عليه الكثرة والجسم في حال الوحدة هو بعينه في حال الكثرة لم ينعدم قط فكما تقولون ان المادة المشخص هو
عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم المشخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو
بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم المشخص واحد بين اشخاص
متكثرة فان قيل اذا كان هاهنا قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان
الماءين متشخصان متمايز كل منهما عن الآخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع التمايز بينهما الا
ويزول التشخص انهما انعدما فلا يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة
لم ينعدم قط قلنا المجموع في تلك الماءين متشخص به امتاز عن ساير المياه وهذا التشخص
باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما

وانما الزائد تشخص آخر به يمتاز كل من المائين عن الآخر وبزواله زال الكثرة الحاصلة لا ذاته المتصفة
بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان
كل من المائين ينعدم بانعدام التشخص الذي به امتاز عن الماء الآخر فينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام
الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذي به يمتاز عن الجزء الآخر
فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة بل انما هو مقوم
لتشخص كل من المائين لا للذات التي هو جزء المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب
معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض
دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله
فيه ولو اخرج عنه قاسر يطلبه اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق
يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانا لو خلينا الجسم وطبعه اي فرضنا وجوده خاليا عن جميع ما يمكن
خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله
في جميع الامكنة معا ولا يمكن حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه
ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص
وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لما
يقتضي طبعه مستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان بمقتضى طبعه على اقرب
الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير الفاعل فيه ان كان من الامور الخارجة التي
يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا
في مكان ومقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في
مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان
تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بالاختيار او بالايجاب
وفرض في هذه الحالة عاريا عن جميع التاثيرات التي لا يكون من ذاته سواء كان

من فاعل او

من فاعله او من غيره اختياريا او ايجابيا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين فتعين بذاته
فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده وكذا
تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس في ذاته ولا مما يتوقف عليه وجود ذاته
اقول وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف في
شرح الاشارات قال الفاعل اذا اوجد جسما اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم
لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في المكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده والحق ان الاين
من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجوده بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان
وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة
في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتم الاستدلال
بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا
يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل يقع في
الامكنة حيث اتفق فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء او ربما استقر في
جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليا
وطبعها انفصلت بكليتها فلا تبقى اجزاء موجودة وهي ما دامت اجزاء موجودة لم تكن
وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون
اجزاء آخر منه فلا مدفع له ولا بد من تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا
طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم
يكن لها مقتضى التنقل انتهى الى مركز العالم او الخف فثم الى على محيطه ولا يكون
ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال
ثابت بن قرة ليس شيء من الامكنة مما يختص به دون غيره حتى تصور الجسم متعينا
طالبا له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود لان مركز الارض لان

[illegible]

الحجر بميله الى الكل الذي يجذبه لغلبة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم
ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان يتحرك كل منهما مساويا لطلب
صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها نقلت الى فلك
الشمس ثم اطلق من المكان الذي فيه الآن حجر لا يتبع ذلك الحجر اليها لطلب الام العظيم الذي
هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها
لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء
طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم يطلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء
قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فيلزم من ذلك استدارة
الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المصنف ان
المكان هو البعد الساوي على ما يجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد للجهات فانه مع كونه محيطا
بجميع الاجسام ... عنده في مكان ولما ... بان المكان هو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي لم يكن للمحدد عنده في مكان اصلا اذ
كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد ... ان لا
يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا
وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما وخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي
هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر مع كونه في احد
فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه قول ولعدم الطلب ... انه وجد
مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا
لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه ... اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتيهما بالقسر ثم
خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا فهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه
الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والعدد يخرجه المكان الطبيعي واحدا قول ووقع الجسم

على سمتيهما

على سمتيهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يبقى مع كون الجسم مخلى بطبعه ... الا ...
اجتماع هذين الامرين المتنافيين فلا يتعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب
لب وما اتفق وجوده فيه قالوا المركب مكان ورا امكنة البسائط لان
المركب لا يقتضي زيادة حجم الاجسام فلا يحتاج بسببه الى مكان زايد على امكنة البسائط فاذن امكنة المركبات
هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون البسائط فيه متساوية في قوة الميل الى امكنتها او يكون
مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي
اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون المركب اذا خلي
وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليهما اما اولا فبان المركب ... ذي البسائط ... الخارج
عن المكان الذي اتفق وجوده فيه ثم خلي وطبعه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح
فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من
امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان ... البسائط تجذب قوة الميل الى
اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان آخر ... نسبته الى امكنة البسائط بل يكون اقرب
الى مكان البسيط الغالب فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما
ثانيا فبانه يجوز ان يقتضي للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب
ولكل الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم اذا
خلي وطبعه لاحاط به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة
تلك الاحاطة هيئة ونعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد
فرضنا انه لا موثر خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على
تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده والعرض للشيء الذي ...
مستندا الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذه العينة وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه
موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود ...

في غير مكان عند القائلين بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو كذلك
لا من حيث هو الالي فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو وبالواسطة اذا لم يستند الى ذات
الشيء ولم يكن لازما له لكانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظ
او ما يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون امرا
غريبا القائم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه لا يكون لازما
لوجود الجسم كالمحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي منه هو الكرة يعني
ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل
الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الا
شكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة وا
لنقض اما المنع فهو انا لا نم ان ما ثر الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز
ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بسببها في القابل الواحد امور مختلفة
والثابت في البرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه اثار متعددة
واما المعارضة فتقريرها ان البسيطين لا يجوز ان يشتركا في الشكل الطبيعي لان اشتراكهما في الشكل يستلزم
التساوي في الطبع كما ان اختلافهما في المكان يستلزم اختلافهما في الطبيعة واجيب بان اختلاف
المعلولات يستلزم اختلاف العلل ولا تساوي المعلولات فلا يستلزم تساوي العلل فان
قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم
الاختلاف فيهما اذ امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع
المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة بحسب عروض
المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال اليها اما الشكل
المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين
بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة

ليس كرية

بل ليست كرية لما عليها فيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا
انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جوانب الا
رض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على
الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب
وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة
المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون
الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب
بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت الكيفية حافظة للشكل مطلقا وهذا
الاقتضاء لا ينافي الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل
الطبيعي ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل الحاصل بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي
وثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها النقر لتركز الكواكب فيها مختلفة
بالعدد اذ هي تتبع لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر وبالوضع ايضا لان
تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون آخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة و
الثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس
مستندا الى طبيعة واحدة بل الى امور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله
لكن الفلك له صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها كالكوكب او تدوير او خارج مركز
فيلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فان قيل حصول الصور المختلفة
لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الافلاك
اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تؤدي الى الفواعل كما
جاز استنادها الى امور مختلفة تؤدي الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في
الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو مح وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي

المستندة

وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان تتقيد بالفلك صور متعددة هي مبادي انواع مختلفة
جاز في البسايط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا او نقول بجواز ان يكون الاول لكونه مع التي تلزمه صورة
العنصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي الغالبة فيكون في
كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثانية بان معنى تركيب القوى ان يكون الجزء من قوة والجزء الاخر
من قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى كائنة
في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالثة بان الكلام في صورة لم يفرض في البسيط قوة واحدة في ترك
مادة واحدة فلا ينتقض بالشكل المستدير او نقول انها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدا الاشكال
الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها فان كان بسيطا
يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات متعددة بحسب تعدد
البسايط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محل مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات
والا ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض اولى بالبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان
كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون طبايع الاجسام ممنعها عن ذلك واجيب بانا لا نم
ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم
ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وذلك لا نم انها اذا كانت مركبة في مركب
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعلها في واحدة واحدة
في واحد واحد وذلك تم والمعقول من المكان البعد المجرد لانه مقصد
المتحرك ولانه يشار اليه بالاشارة الحسية فيقال ها هنا وهناك ولانه ينتقل الجسم اليه وعنه واليه
ولانه يقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت بالزيادة والنقصان ولا يتصور
شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية ا
للتوهم فالمركز والمحيط كلاهما موجودان وفي الحركات الارادية فوضع
خاص بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه بل يكفي

فان الحكما

فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة
في انفسها لا مفاصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط و
الى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في
الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر كذلك والتقدير بالنصف والثلث
والربع الى غير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولا
ان الكلية في مكان ما لم لا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم كما انه ان يكون المنقسم في
جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا يكون امرا في جهة واحدة فقط كالخط مثلا
لاستحالة كونه محيطا بالجسم بالكلية فهو لا ينقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول
يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وفي حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لا ينتقل
بانتقاله من فيما يكون ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم
يكن حاويا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو
وتابعيه كابن سينا والفارابي وعنهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في
الجهات ويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بالكلية فذلك البعد
الذي هو المكان لا ان يكون امرا موهوما فيشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب
المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم والا يلزم حصول
الجسم في تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا قائما بذاته وتوارد المتمكنات
عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة
حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة فيكون الاجسام الادلية للجواهر ستة كانه
على المشهور وثلثه الى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد
احتمالا على الثلثة فلما قمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران
ومتى بطل واحد منهما تعين الآخر بالضرورة فاختار المصنف ان المكان هو البعد المجرد وقال

فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين
اطراف الاناء وذلك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا اى زمه فما بين اطرافه
هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن اذ هو غيرهما والقائلون نهم يقولون ان المكان قد يكون
فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون السطح قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا الى فالحكم
الذهني بان الجسم هاهنا وهناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه مادي
في المادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه منه مفارق يحل فيه الا
جسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على البعد المتمكن ويتحد به
ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان
المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم
في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه
سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين المتلاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى
تجويز دخول اجسام العالم حيز خردلة ولا البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يدخل فيه
الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على البعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة
الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يؤدي الى الاستحالة المذكورة ليفض
واعترض بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد عليه
اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في
جهتين فقط امتنع التداخل فيه في تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في
الطول دون العرض كالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف
بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة
بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه بتمامه ولم يتصور في احدهما شيء فاضل عن
الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا

لا نظيره في الجهة

لا نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما
هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى
اذ ليس منقسمة الا بتبعها وكذا الصورة الجسمية فان الانقسام مهمل فيهما ان المقدار لكونها
مستلزمة للمقدار واى شيء تبين ان امتناع التداخل انما هو كاستلزام كون الكل اعظم
من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون جهة اخرى ان كانت
الجهة التي لها تداخل في تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا ان امتناع التداخل في الابعاد مطلق سواء
كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان نشك في ان هذا البعد الموجود فيما بين طرفي
هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس الا واحد فليشك في ان هذا الشخص الانساني الواحد
هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان
يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم ولا نمنع
منع ان حكم الحس الى بان ليس هاهنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان لانه ليس يحمل
على انه لم يتميز منهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان هاهنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة
ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية
التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم وجود الا
مكنة لا نهاية لها وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس
البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك
المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك
محال وان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي
لقبول الحركة وملزوم المنافي للشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد
قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على

سببية الامكان لا على سببية الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الانتقال بالا
انتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا
يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون للمكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان
البعد في نفسه ان كان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان
وان كان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القايم بالجسم لان معنى حلول العرض
في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا بد من القول بانه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى
المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين
اعني البعد الذي هو المكان والبعد القايم بالجسم وفيه اجتماع المثلين والجواب عن الاول بانه يجوز ان
يكون القايم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق
البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة وافتقاره الى المحل واختصاص البعد المفارق بامكان
النفوذ فيه لا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتصادقت
احكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان لو كان هو السطح الباطن
للحاوي للجسم والا لتصادقت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الوا
قف في الريح الهابة ساكن بالظاهر ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا لتلك
الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة لازم للحركة الاينية او ملزوم
لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور والقفل المنقول من بلد الى
بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل
وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او النفي لان تبدله لازم للحركة او لنفيها والجواب عن الاول
بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من تمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا عن غيره كما
في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق
واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة

وانما الموصوف

وانما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة ووصفه
بسبب متعلقه اقول لكن فيه بحث اذ لا يلزم ان يكون الانسان الملفوف بكرباس مثلا بحيث لم
يبق من ظاهر بدنه جزء غير ملفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم
ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء اذا تحرك حركة مع حركة
الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك
سفسطة فلا مدفع له ولم لا يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد
تقريره انا نقطع بان للحجر مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون المحيط بالفلك
الذي ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فلا يكون المكان لعموم الاجسام كلها
والقائلون بالسطح يلتزمون مع انه مناقض لما التزموه لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا
لكن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم
ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم لم يذكروا ذلك
نكروه حين التزموا بان القائلون بان المكان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه
هناك ثم نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان
انما تعرض للمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما القطعة المتمايزة بحسب ما يعرض لها من كونها فوق كونهما
الارض وتحتها فلا شك انها تستبدل المكان ولها انتقال من مكان الى آخر فكل جزء
اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك
بالحركة الدورية ليس لها انتقال من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب انتقال
اصلا والقطع بتطلع الاثر انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان
الى آخر مع ثبوت الضرورة في ان لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ويستبدل لا بسبب
حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان
هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يقولوا ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان ان كان ذا مكان لا ان كل الاجسام

التي لها مكان فيخرج عنه الى مكان له وان لم يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت
مفروزة منه فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة
عن اجرام الفلك المركوزة هي فيها فان المعلوم من حالها بالتحقيق تبدل اوضاعها بالقياس الى
الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية التي هي للفلك واما انتقالها عن مكان الى مكان فليس مما علم
بالتحقيق ولهم وجه آخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهوا
فملأه الهوا لم تبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان
المكان هو البعد الذي لا يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه
ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة لتصور كونه مقصودا بالحصول فيه
فالمكان الذي لتعقد التقعيب المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض
كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط
بهذا التقعيب وكذا المقصد الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر
كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا طالبا للحصول
فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون
السطح المعدوم حال حركتي التقعيب والخفيف المحيط بهذا الخفيف ومنها ان المكان يجب ان
يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن ينطبق على المكان ما دام فيه فيجب ان يكون مساويا واذا
كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفيحة رقيقة — رقيقة
كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفيحة مدورة كان السطح
المحيط بها اقل من المحيط بالصفيحة مع ان الجسم في الحالتين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم — الرقيقة
حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح اي ذي بعد وايضا
زق الماء المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل
كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح

الباطن

الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك
الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن وبدوان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء
من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن للاجزاء التي للمتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان
الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد
يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه
لقد معنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه داخل في المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه
فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو
السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يكون المكان خاليا عن الشاغل وعليه
المص والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والا
لتساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق اقل
بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة
مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة
انا نفرض حركة الجسم فرسخا مثلا في الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض
حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لو
جود العايق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته في ملاء ارق قواما من الملاء الاول
بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء
الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء
الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق عشرا ضرورة انه اذا اتحدت
المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطء اعني قلة الزمان وكثرته الا
بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في
الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء وفيه نظر اما اولا فلانا لانم

امكان قوام ان يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام
في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام ان على
نسبة زمان الخلاء والملاء عدم الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يرتفع المعاوقة على قدر
من القوام بحيث لا توجد بدونه وح لقوم الاحتمال المذكور اعنى لا توجد معاوقة على النسبة
المذكورة ولو سلم عدم الترتيب الفا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه
لا توجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد
برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون المقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين العددية
ولانا نقول لا نسلم انه لا يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان اولا
يمكن فان امكن ان نقول البعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المنتهى المفروض ما
نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان الحركة الملاء الرقيق في
المنتهى المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذا
المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان
الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع المعاوقة كهي لا معه وان لم يمكن
بطل السند لا لكم هذا لان حاصلها ان الخلاء محال اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه
مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن تساوي زمان ذي المعاوق وعديم المعاوق لانه مع قطع النظر عن الخلاء
مح واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم
باستحالة احدى تلك الحركات اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان و
ولزم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض مما اورده بعض المتاخرين بوجه آخر وهو
ان الحركة بنفسها مستدعية زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فيستجمعهما بذا المعاوقة وتحقيق
باحدهما فاقدة لهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة

بحسب قلتها

مع الامور الممكنة محال لكنه لازم من فرض وقوعه

بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بقدر الضعف ما بحسب ذلك البعض فلا يلزم على ذلك
الحجة المذكورة المضمون المذكور مهد للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من
الحث والبطؤ لانها لا محالة يكون على مسافة في زمان فاذا فرض حركة اخرى يقطع تلك
المسافة في نصف ذلك الزمان او ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة
نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يكون النفس ما لها من الحث والبطؤ بان يتخير
ملايمة لها وينبعث عنها المبدأ بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة التي تعرضها البطئة
وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد ما لها من الحث والبطؤ الى معاوق
وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملايمة وغيرها حتى يمكن استناد
الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها تقتضي الحركة في غير زمان ان امكن واذا لم يمكن ذلك
فاحتاجت الحركة الى ما يحدد ما لها وكذلك القاسر اعني المحرك الغير المتحرك لا تفاوت فيه
لان المفروض انه واحد فلا بد من امر آخر يعوق المحرك في تاثيره واما لم يمكن حد خاص
فيقتضي حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو القوام
فان المانع من الاجسام يختلف بحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة
سرعة وبطؤا والغير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان
يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة
او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فانه يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني
اي رجوعه الداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك
استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي
فيثبتوا امتناع وجود الخلاء تارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا ميلا طبيعيا في الاجسام
التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد ذلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور
بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها مستدعية شيئا من الزمان بسبب

تحركه بعدة واحدة ولكن لا بد للحركة اعني جسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض صح

السرعة والبطؤ شيئاً آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يكون الا على حدّ منهما فهي مفردة
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً اصلاً وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي
زماناً لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان كانت كيف اذا فرض وقوع اخرى في
نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من الحركة المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطؤ اي فرضناها لا مع حد منهما هف وايضاً فمدار الحكم كيفية الدليل باحدى
الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا يكونان على حد من السرعة والبطؤ الا
بالسبب المعاوق فيه فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضاً للحركة مفردة
عن السرعة والبطؤ ثم ليفهم لي ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً
لينتج ان الحركة مفردة لا يستدعي شيئاً من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة
بنفسها يستدعي زماناً وبسبب المعاوق فيه زماناً آخر البقاء معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق
يستدعي زماناً ولكن ليس معناه ان الحركة مستقلة بنفسها يستدعي زماناً في غير ان يكون
للمعاوق دخل في ذلك الا يستدعي ثم بالنظام المعاوق اليها في الاستدعاء يستدعي
زماناً آخر وهذا المعنى لا ينقض ان يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع
كونه علماً في التحقيق ما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها
في محل المنع ولم يتنبه انه بني الدليل بابطاله ينهدم بنيانه على ما تقرر شيده وما دام
المفهوم ان قوله وكذلك القوي لا تتفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة
في الدليل المذكور لا تتفاوت فيه فلو كان المحدد هو القوى لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر
سرعة وبطؤ في تلك القسور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض ثم يدعي ان الحركة القسرية مع
قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدراً من الزمان وحداً من السرعة والبطؤ وهو محفوظ في القسور
الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق وتتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان
القوى لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية ليتفاوت السرعة والبطؤ فذلك ظاهر البطلان وكذا

ايضاً فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون
في الحركات القسرية سرعة

الكلام في قوله

الكلام في قوله وكذلك القاسر للحركة اعني المحرك للمتحرك لا يتفاوت فيه لان المفروض انه واحد ثم قوله
فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة فيمنع
فان ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقاً بل نقول ذلك الامر الآخر هو المبدأ في المقصود (?) في
شرح الاشارات ان الحركة لا ينفك عن حد من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ امر هو شيء
واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالامور العارضة فما هو سرعة
للشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه
الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً لا تقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعاً لعدم الاولوية
فاقتضت اولا امر اشتد وضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الصغر والكبر
والكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك الامر
هو المبدأ وهذا الكلام صريح في ان ما يكون حد من الحركة من السرعة والبطؤ هو المبدأ ولئن سلمنا ان
ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقاً للمحرك في تاثيره فلا نسلم انه قوام في المسافة من الاجسام
لم لا يجوز ان يكون امراً آخر غير القوام كالقوة التي في المغناطيس مثلاً فانا لو اخذنا حديداً
قطعنا في المغناطيس قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى السفل ولعل قوة
في الحركة قوة المغناطيس وبطؤ في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج (?)
لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه
ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد اي رح (?) لكنه يتعدد كالطبيعة والنفس في مدها
يقتضي الحركة والاخرى تعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بتفقده (?) وهو يطير الى فوق فلا يتم
الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان ما حصله لبعد البحث ان الحركة
لا بد لها من معاوق يحدد ما لها من السرعة والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق
الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارجي الفضاء فذلك يتحقق الخلاء انتفى المعاوق

بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه على المقدمة القائلة بان الحركة الطبيعية
لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد حال
الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية ايضا على امتناع عدم المعاوق
اي رجعنا عنه بناء على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخل فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء
لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذلك القول على الجسم المتحرك لا يتفاوت فيه لا
ن المفروض امتناعه قدر انفاد وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق
الداخل على انكار مبدا الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في
تحديد حال الحركة وظهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية وظهر بطلان
قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء
وتارة على وجود مبدا الميل الطبيعي في الاجسام الذي يقيد الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معنا
ان الحركة في هيئتها تقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح تجويز اقتضاء
الحركة لذاتها زمانا معينا والا لم يجز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل
لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف تلك الحركة ايضا
الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا وهي مطلقة في ذلك المعين للزمان فهو الحد
المعين في السرعة والبطء ايضا لكن كلام المعترض في ان الحركة المخصوصة المفروضة في
الاستدلال ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزءا موجبا اذا
وامكن النقص ولو تحت الوهم لا يكفي في هذا المقصود بان ان وقوع الحركة في جزء من
ذلك الزمان ان ... الا بحسب الوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك
ولا بحسب القسمة الا مر فكلا يجوز ان يكون الزمان الذي تقتضيه مهية الحركة قدرا لا يقبل الحكم
القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان من نوع
بل الغرض يحكم بناء على نفي الجزء كما هو مطلق بقاء الواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا

انه تقتضي مهية

انه يقتضي مهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا
حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو يقتضي ايضا فيه ويحكم بان مهية الحركة من حيث
ما هيتها لان يقع في اي جزء كان من اجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا
من الزمان بل تقتضي مطلق الزمان ولما كان الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد
للمتحرك بالحركة الاينية الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد للمتحرك
بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد للاشارة الحسية اشار بعد الفراغ
عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ
الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكر من انه طرف الامتداد الذي فيه
فاما ان لا يكون منقسما اصلا فيكون نقطة او يكون منقسما في امتداد آخر فيكون خطا او في
امتدادين آخرين فيكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد ليس نهاية وطرفا بالنسبة
الى الحركة والاشارة ليست جهة فان قيل ان الجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح
وهي قائمة بالجسم فيتحرك بالحركة فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها
كما ذكره الشيخ والقائل ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين لان الفلك لا يتصور
حركة الجسم الى الجهات التي يكون قائمة بالمتحرك بالحركة ولا حركة الى جهة يقوم بالجسم الآخر اذ
حركة الجسم الآخر الى جهة يقوم به فلا مانع عن تبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على
تقدير حركة الفلك المحيط لها وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا
فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين
ليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نقطة صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار
اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها
وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون الجهة موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة
الحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصدا للمتحرك وكذا الموجود الذي لا

لا وضع له وقد عرفت بما مر أن تفاوت الفوق بين المكان والجهة في قوله مقصودة بالحركة للحصول
فيها فان العلو ان يتي ومدلاليها او قربا منها في الطبيعي منها فوق وسفل و
ما عداهما غير متناه والجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال وا
لقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق
مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى
المغرب تبدل الجميع فصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا
يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار
راسه الى التحت ورجله الى الفوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات
المتبدلة بالعرض غير متناهية لان الامتداد والجهة طرف يمكن ان يفرض في كل
جا امتدادات غير متناهية فيكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور
وليس بحق بسبب انه اشتهر ان عامي وخاصي لا الوهمي فهو ان الانسان الحيط به حين ان عليهما
اليدان او ظهر وبطن وراس وقدم فالي تلك التي هي اقوى في الغالب سمي يمينا وما يقابله
يسارا وما يحاذي وجهه التي حركاته بالطبع هناك لكونه الابصار قداما وما يقابله خلفا
وما يلي راسه بالطبع سمي فوقا وما يقابله تحتا لما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقعت اوهامهم
على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر
الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه والا فهو ان الجسم يمكن
ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات
ست الا ان اشتباه بعضها ببعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتمايزة في الجسم وطرفا
الامتداد الطولي يسميهما الا باعتبار طول قامة حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا
الامتداد العرضي يسميهما الا باعتبار عرض قامة باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي
يسميهما بالخلف قامة بالقدام والخلف فان اعتبرنا اي جسم على اعتبار الثاني

مع زيادة

مع زيادة وهي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن
تطبيق اعتبار اتهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على البعض مما
لا يجب في اعتبار الجهات اذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم
واحد بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية الفصل الثاني
في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك بما فيها من الكواكب و
عنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات
اما الفلكية فالكلية منها تسعة افلاك التي ليست باجزاء الافلاك آخر
تسعة واحدة منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له
بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك
الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة
على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم
وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية التي تعرض من المشرق
الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بالنظر الدقيق ان جميع الثوابت متحركة بحركة
واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا ثم آخر وكذا وجدوا الكواكب السبعة
السيارة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض فاثبتوا
لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة ولانه في جانب الكثرة فلا قطع لجواز
ان يكون لكل من الثوابت فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز البعض
ان يكون الافلاك ثمانية بان تستند الحركة اليومية الى مجموعها الا الى فلك خاص وذلك بان
يتصل بها نفس يحركها في صاحب التحفة لما سمعت هذا المصنف قلت فيجوز ان يكون
سبعة بان يكون الثوابت في دوائر البروج على محدب فلك زحل ويتعلق بنفس
بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالبعض تحركها بالحركة الاخرى لكن يشترط

ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة اليسيرة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من
برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن ذلك اثنى عشر ويشتمل تلك الافلاك الكلية على
افلاك اخر جزئية يتفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ارصادهم ان
احوال تلك الكواكب الى غير ذلك من البطوء والرجعة والاستقامة والخسوف والكسوف والتشكلات
البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك مما فصل
واحد منها النظام مخصوص على ما لعل من بها الى كلها لعينها ولا يليق من ان اثبات الافلاك على
الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز
الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تسير في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع
ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غيرها بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة في
الجهة التي يتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مما يلغي الشرع
وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يبتني على تلك الاصول نقول ان القادر
المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب
يتحرك في الافلاك كالحيتان في الماء فتسرع وتبطئ وترجع وتقف وتستقيم من غير حاجة الى
تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات للملزوم بناء
على وجوب لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان
على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فلنشرح
ومنشأ عدم الاطلاع على اسرار هذا الفن ولا نعرف ان اكثرها مقدمات حدسية تجزم
العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستحسانية
المقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا هذه التشكلات
البدرية الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من
الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر وان الكسوف انما هو

بسبب حيلولة

بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول
المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الامر على
ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز
ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند
الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات
البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وساير
احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على
مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف الا بالتمام وذلك
اذا كانا تامين والا فبالبعض على قدر ما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس التشكلات
البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الامر على ما ذكر من استفادة
القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر مثل هذا الا
حتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد
خروجنا عنه لم تصر اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر
المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق
وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين با
لاسباب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبهة القا
دحين في الضروريات وبالجملة ان المذكور في علم الهيئة ليس مبتنيا على المقدمات
الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة
للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتنائه عليها فان المذكور
فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكر وبعضه
مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب عطارد مماس

محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا
يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة
وعطارد لان حسن الترتيب والنظم يقتضي ان يكون ما هو اكثر ابعادا واعظم مدارا اعلى مركزا
من الكواكب وان يكون الشمس التي هي سلطانة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها
الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها المذكور
اعني السفليين لبعض مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة
الشمس بسبب عدم البطوء لا بناء على اصل الخارج ولا بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما
ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول التي قد
فلا شك انه انما يكون كذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا
الا اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الاخر
فلا يتصور التوقف وكفى بهم فضلا ان تخيلوا من الوجوه الممكنة لما ينضبط به احوال تلك
الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب والقال لا
بعضها مع بعض في كل وقت اراد واكيفية تطابق الحس والعيان بحيث تتحير فيها العقول
والاذهان ومن تأمل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشيء عجاب
ونحن على ما بيّنّا استنباطات تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة
وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا فلانه صريح في ان الافلاك الجزئية انما يكون تداوير
وخارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان
موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين
لان الكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من الستة فلك خا
رج المركز ولعطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية
للقمر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية اكثر ستة وعشرون

وهي سبع الافلاك الكلية يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعل الكرة المحيطة
بالمايل فلكا برأسه بل جعلوها مع المايل فلكا واحدا لم يتقص عن ذلك الى اربعة
زهرة ولكانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في اعداد الافلاك
وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرون الا ان اصحاب هذا الفن صرحوا بان
الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك
عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المايل فتلك الكرة يجب ان
يعد في الافلاك وليس فلكيها كليا والا لكان المايل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية
عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب
سبعة سيارة والوف نيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين
كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا والا فغير المرصود من الثوابت
فغير محصور والكل الافلاك باسرها بسايط والا لكان اجزاؤها ممتنعة الطباع
قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون
الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما يتحدد بالفلك وفيه
نظر فانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسايط متبادرة بحيث يكون تلك
مجتمعة مع ما بينها من التأليف بعضها مع بعض حاصلة في احيازها الطبيعية اقول لو سلم انها قد
خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون حيازها الطبيعية
مع احيازها التي هي فيها حال التأليف متساوية البعد عن مركز العالم وينتقل اليها بالحركة
المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل المراد بالحركة
المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان النقطة الوهمية من
النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة يخرجها عن مكانها فيكون متحركة حركة مستقيمة
اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة

واما حركة الحوالة ونظايرها فانما هي مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد
جهتي الفوق والسفل دون ساير الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه
الطبيعي على دايرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الا على احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددها
قبل فان منعتم ان تلك الحركة مستقيمة توجه المنع اليه قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة
قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان تحرك الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون كذلك على
احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في
ذلك المحال ان يتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك
لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات
اعني الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية
اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات
الاربع وان كان كل منها مبدأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاولين اعني الحرارة و
البرودة اظهر كما ان الانفعال في الآخرين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت
الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان
هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه
يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم
الافلاك الباقية والحجة التي تعم الكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها
ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الى الجهة
والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد
ويكمن باجتماعهما في حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك
على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة ما رفع عن الجهة بل هي
غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة والبرودة توجبان

الافلاك

لمحلهما ميلا

لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها
حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة للثقل فيمتنع
التخلف فلو وجدا في الافلاك لترتب المعلول لان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة
لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير
حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة
لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان
الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي
هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل
والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس الجبال التي محته ولم يظهر ان الشمس انما تسخن في
عالمنا هذا اذ يستحيل ان يسخن الشمس دون السماوات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السماوات
اضعاف اضعافها اذ هي كنقطة في بحر لجي واجيب بان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما
لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوة
حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان طبقة الزمهرير مانعة له والشمس لا تسخن
بنفسها بل بشعاعها المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك
اذا انعكست شعاعها من اشياء صيقلية جدا احرقت الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة
وليس للافلاك اثر في الفرض شعاعه تقتضي تسخينها وايضا كرة النار نابتة عندهم ومحيطة بساير
العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون النار حارة وقد يجاب عنه بان طبقة الزمهريرية
لبرودتها لا يتصور مجاورتها للافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما تنفع في
مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وكذا الحال انها لا رطبة ولا يابسة لان الرطوبة كيفية
تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسره ولا يتصور ذلك القبول وا
الترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم

يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم
الممنوع الفساد ولو اذ منها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف
والا لزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر شفاهه فلا نهاية عجيب عن
الابصار بادراكها من الكواكب هذا انه تتميم لغير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة
فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء
والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان تقتضي طبايعها الكروية لكن
غير النار قد خرجت عما تقتضي طبايعها الا الماء والارض فذلك فيهما باطل والا الهواء فلان
الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها
بالتسخين واستفيد عددها من ازدواجات الكيفية الفعلية والانفعالية
وجدوا العناصر لا تخلو من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يكد الاشتمال على واحد منها فقط
ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد
فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع لكل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة
هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة
واليبوسة هو الارض كلام تمم هذا المقام مبني على النظر الذي هو اجمالا احوال الاجسام التي
علينا بالوجدان والتجربة والا فتغنينا عنها بالاستقراء الا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات
العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه هنا فان الامام قد جادل حصر البسائط العنصرية
بتفعيلهم فقد جادل احمالا لا يمكن الوفا به ولم النفس لما كنا نحن والطريق التركيب
والتحليل وجدنا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم نجد
هذه الاربعة متكونة عن تركيب اجسام آخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات
هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليه انه يجوز ان يكون مما غاب عنا عنصر خال عن
الكيفيات الاربع او مشتمل على واحد منها فقط وما يقال ان اردتم بهذه الكيفيات

الى المستدلون

الى المستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء
حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو من الشديد وغيره
ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية لها
فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضي طبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا
مرجح اقول فيه نظر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود
عنصرا دون بعض لا اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة
العناصر على اربعة لانه يجوز ان يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متناهية
وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادة متشابهة غير مختلف لانا
نقول انهم قد صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا
بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق
والى الغير بوسط او بوسايط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره
كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهذه ستة صور لا يزيد
عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد
كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس وهذه اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير
الملاصق بوسط واحد او بوسطين كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير
فالجميع اثنتى عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل
على هذه الانقلابات التجربة وبيان التجربة لانقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن
الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء
والانقلاب الهواء نارا فعند الح النفخ على الكير وسد الطرق التي تدخل فيها
الهواء الجديد فانه ح يجوز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية تعمل عمل النار في
الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة يطبخ بدن الانسان بلا نار فقد

كما يزعمه الجمهور بل العقل والمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يلين بها الحديد ولا انقلاب
الهواء ماء فلان الطاس المكب على الجمد تركبه قطرات الماء كلما تنحيها حدثت مرة بعد
اخرى فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح
ترشح ليس كذلك لانه ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف
فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس فذلك اما ان ينقلب الهواء
المطيفة بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيفة
بالطاس وينزل منها الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيفة بالاناء
اجزاء لطيفة مائية لكن لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول
على الاناء فاذا برد الاناء والذي يليه التأمت تلك الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت
وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهو ايضا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن
ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تجزيها وتصعدها وعلى تقدير
بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها او تناقصها او تراخي زمان حدوثها
والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب الاناء او على بعد منه فان كانت
على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها بمرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على
التناوب فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بالجمد المتنحي مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء
بحاله الى حد او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة
للبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بانه يجوز ان يلتقي تلك الاجزاء المائية بمدد من بخارات الارض
فانها متجددة دائما فيجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان
يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على
بعد ربع ذراع منه يتحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكانه على بعد الربع وهكذا فلا
ينفد ولا يتناقص ولا يتراخى زمان النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه اذا كان

برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء
ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذا الهواء المحيط بذلك الماء الى ان يتجرى الماء ويجري انهارا
والمشاهد يكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب
ان يركب الندى جميع سطوح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه
فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة
كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند
تكيفه بها يشتد تكيفه بها ويحفظها طويلا ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصية مستحيلة
على الماء الى ... تلك الملاقاة الاناء المذكورة لشدة برده بعض الهواء المحيط
والماء لضعف البرودة وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة تحيله الهواء المحيط به عن برودته
فلا يقلب الهواء ماء ما دام على سطح الاناء او لا اذ انحى عنه وتنقص الهواء بسطحه عادت
اليه فلذا ... وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاقي له ماء
احالة كل جزء منه ما يلاقيه لجواز ان يكون للبرد الحسي شرط لا يوجد في كل جزء منه وان لم نعلم
وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فينجمد سحابا ثم يستحيل اليها
من موضع اخر ولا يغيب شيء منه يصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود
والشيخ قد يحكي انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهده
اهل المساكن الجبلية مثل ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء اياها
ليس اعظم من تبريد الارض الجمدية اياه في صميم الشتاء في المواضع التي يخفى الشمس عنها ستة
اشهر فذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة
فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما يكون قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فيلزم ان
يستمر الثلج والمطر الى ان تتغير الفصول والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك
لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمها بالتفصيل على ان ما ... جواب النقض الثاني واما

انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان
القدور واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير حجارة
صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما تحلل الاجسام الصلبة الحجرية بمياه حادة يعرف ذلك
اصحاب الحيل ولما تبين امكان الانقلاب بغير الوسط يعلم امكان الانقلاب بالوسط او بوسائط فالنار
حادثة لان النار التي عندنا مع مخالطتها اي تكيف بالبرودة حرارتها محسوسة فالنار
الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة
بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او تكون الحرارة المحسوسة في هذه النار
ناشئة من خصوصية التركيب لان الاجزاء النارية الذي فيه تعين عند الانفصال يابسة
لانها منفية للرطوبة عن مادة الجسم ولهذا اعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة منها
لنار لان النار اذا اثرت في جرم مركب ليصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة
ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من
استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل
منها الى المخالف فيها ولكن بالعكس لشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر
استحالة الرطب اليها بسبب المائية التي في الرطوبة لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب جارا
كالدهن استحالت اليها بعد اجتنابه بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته
اليها في اليابس يبوسة هي تقتضي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس
اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة
القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فان الدليل على ان
النار التي عند الفلك كذلك لا يتم ما الفرق بين المناقشتين ان مداهما تجويز كون الحرارة في
النار التي تلينا لاجل مخالطتها مع الهواء الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها
لاجل المخالطة كالهواء الذي هو رطب حيث عد الاكثر وجه من الانقاد دون الثانية

لانا نقول

ملانا نقول المتنافيان بالكيفية اذا اختلطا تنكسر من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية متوسطة في
الشدة والضعف وايضا لو كان الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها
اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر ليس كذلك واما الرطوبة اي ميلة في النار بسبب مخالطة
الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة وقد استدل
الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا اخذت في [illegible] تكون منها اجسام
صلبة ارضية تعقد فيها اسماء الصواعق واعترض عليه بانه ما لم يبطل ان الصواعق تتولد من
الابخرة والادخنة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب وهذا اظهر تولدها منها لجواز ان
الصواعق تشبه الحجارة تارة والحديد تارة والنحاس تارة فيدل على ان مادتها الابخرة والادخنة
المتشبهة بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة فان الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ
فيه لنص عليه الشيخ في الشفاء فيخرج عنه الملون ولا ضوء له فان الزجاج الملون شفاف
اذ لا يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور لون جسم كثيف ورويته [illegible] الاول
هو شعاع النير والثاني هو شعاع البصر ليعلم ان النار الصرفة التي هي كرة مماسة بمقعر
فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي عندنا فقد
نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك
الا لمنعها نفوذ شعاع البصر فيها ولانها يقع منها ظل كما في ظلال المصباح عن
مصباح آخر وما ذلك الا لمنع نفوذ شعاع المصباح وقد عرفت ان ما يمنع النفوذ ا
لشعاع فيه ليس بشفاف فان كنت في اصول الشعل توجد نار صرفة لقوتها وتمكنها من
احالة ما يخالطها فهي اليقين يكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء
يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية تامة
شفافة لانها لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل من مصباح آخر متحركة بالطبيعة
بحركة الفلك بل لانه حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر سنة سبع وثلثين وثمانمائة

مجرية ذات الشعر اوابل الميزان ذات ذنب بقدر الاكليل سالها كانت تطلع وتغرب معه
لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تصغر
جرمها ويضعف ضوؤها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الايام
المذكورة قدر ربع دور وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير متحركة بالحركة
اليومية وقيل ايضا انه لو كان كذلك لكان حركة ذوات الاذناب على موازات المعدل لكنها
ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول البسيط لا يلزم بانها ان هذا انما
يتحرك كذلك بحركتها الى صنع وجميع الكواكب يتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات
خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه وكيف يستدل بانه ان السطح المقعر لفلك
القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس
السفينة بحركة السفينة بحركة مكانها طبعا والا لزم ان يتحرك ساير العناصر الفاسدة بسبب جالس
السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة ولها
طبقة واحدة اذ هي الطف منها مع الهواء عدة في طبقات الهواء قوة على
حالة المركب [illegible] تقتضي صورة بعض المركبات التي لا ينفعل بتاثير النار كما يروى
عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلانتم ماذكره كلياء الهواء حار لان الماء انما يثنين
يصير هواء والهواء المبدل الا بدا انما يحس ببرودته لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به من الماء
ورطب لشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وله اربع طبقات
الاول ما يمتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل وتتكون فيها
كواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاعمدة وكونها الثانية الهواء
الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد بما يخالطه من الابخرة المائية ولا
يصل اليها اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب
الصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر

الشعاع المنعكس

الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد
ورطب لشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه ومايرى من انه مرئي فلا يكون
كثافة مدفوع بانه لا نه انما يرى بهما كما في الزجاج محيط به ثلثة ارباع الارض وهو
يبالد طبقة واحدة والارض باردة لانها اذا خليت وطبعها ولم يسخن بسبب غريب (امر خارج)
ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل الا على التجربة لانتفى بذلك اذ لا ثم خلو الارض في
زمان من الازمنة عما يبردها فرض الخلو لا تفيد وما قيل من انها كثيفة منه ذلك الا لبرودتها
بل ابرد من الماء الا انها كثيفة منه لان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله
الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان احساس بحرارة
المذاب اشد واقوى الاثر ان من قرب يده على النار غير ساطعة سلمت وان ادخلها على النحاس المذاب
احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها لليبوسة بها يابسة لشهادة الحس ساكنة
كنت في الوسط لانها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلانخسف
القمر في مقاطرته الحقيقية للشمس والا لانها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان يتحرك عن الوسط
او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول والثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطرته الحقيقية
للشمس والتالي باطل وان كان الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة وفيه ميل مستقيم وقد
ثبت امتناعه فالقايل يلزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطا من حركة ذلك المرمي
بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها
والا اذا تساويا لزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا رمي فيها الى الجهة ويحس بحركته بعينه اذا استثني
لعقا واذا كان حركة ابطا من حركتها لزم ان يحس بحركة المرمي الى خلاف جهته ماري اليها
فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قد رميا حجرين في يوم احدهما الى جهة حركتها والاخر
الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطؤ والتالي
باطل بالضرورة قيل انما ذكرتم انما يلزم لو لم يتابعها الهواء في حركتها كما تابع الاثير

الفلك قلت لنم ان لا يقع الحجران المختلفان بالصغر والكبر المرسلان في الهواء من سمت خط
واحد على الارض كخطوط خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان ذلك الهواء المتحركة للكبير
يكون اقوى من المحركة للصغير فبطل ما ذكر ثم ذهب قوم من الاوائل الى ان الارض متحركة بحركة وضعية من
المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة
سريعة الى المغرب وذلك عندهم لكون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز
اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فنسبوا
الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها المتحركة بهذه الحركة وبسببها نرى الكواكب طالعة وغاربة
كما ان السفينة في الماء متحركة في شط وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للذي
اليه نتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدا ميل مستقيم
وعن الثاني ان المراد بقولنا يعني الارض تعتبر مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا ثم لا يلزم
من المقدم شفافة فقوله الحكم بتخلخل الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ
لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فان شيئا يحجب نوره من القمر ولعله ظن ان الشفاف
بما لا لون ولا ضوء له مما لا يمنع الاصطلاح كالعلم النظري كما يظهر من استعمالاتهم يظهر لمن
تتبع كتب الحكمة سيما كتب الشيخ ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا
وشفيفا الفاضح من الكشف اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشف اي رقيق وشف
جسمه يشف شفوفا اي نحل لها طبقات ثلث الاولى الارض التي لطفه لغيرها اي التي تتولد
منها الجبال والمعادن وكثير من النبات والحيوانات والثانية الطبقة الطينية والثالثة الارض
الصرفة المحيطة بالمركز **واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات لها**
هذه الاربعة من حيث انها تركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها
المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها كيفيات بقيت عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث
انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى اصولا للكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات

للمركبات

للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بناء
رية واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج ودخول النار غير موجودة في المركبات لانها
تنزل عن الاثير الاعلى ولا قسر هناك لا يمكن عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط
بغير النار لقبول النارية ضعف استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول
صورة ما اختلط به اقوى بسبب الكيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما
يغمرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفئ ولا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد كاشعة
الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير المستعد لقبول النارية
اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء
وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما
تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك
لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة
وما ذكره ظاهر لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها ولا انواعها المحفوظة بتعاقب
الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع الغير المتولدة يجب ان يكون قديمة
واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم لو فعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة
احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز
ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان يكون
الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق الا احتمالات
الاربعة وهي ان يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل فيها الصورة او الكيفية لكن
الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسر الحرارة والبرودة
وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة سخنة فتعين ان يكون الفاعل هو
الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل هو ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني

انكسر لها لما مر او على التعاقب فان حصل انكسار الا ان معا فالعلة واجبة الحصول مع المعلول
لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول الانكسار بهما وهو ح
وان كان الانكسار بهما متعاقبا على الاخر لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو باطل
بالطبع فتفعل الكيفيتين في المادة وتكسر صرافة كيفيتها لتحصل كيفية
متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في
الكل ان اي مثل كل جزء من اجزاء الجمع الممتزج مماثل اي مثل الجزء الاخر في تلك الكيفية
النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من
الكيفيتين المتضادتين مما يقابلهما حتى ان المستسخن بالقياس الى البارد ومستبرد بالقياس
الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فلانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
لا الكيفية فان الماء اي اذا امتزج بالماء البارد انكسر برودته ليس ذلك الا بصورة
مسخنة قلنا نعم فان الصورة المائية هنا لا تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط
كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في
مادتها بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية
واما ثانيا فلان انفعال المادة منهما ليس الا من حيث انها كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة
عن الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال الفعل اما ان يكون مع كيفية
الاخرى ليس الا انكسارها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام
الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة ثم نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما
ان يكون مع فعل الكيفية الاخرى في مادة الاخرى فيلزم ان يكون المعدوم مؤثرا اي كونه معدوما
واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى

والا بعد فعل الاخرى

والا بعد فعل فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى
المحيط بهذا ان يلتزم جواز كيفية ما في غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة
الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة وذلك يكفي في تمشي هذا المذهب لان الصورة انما
تفعل بكيفيتها فهي حال الفعل ما لم يكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة
فاعلة لزم الدور واليه اشار بكسر الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغير العبارة عند انعدام تلك الكيفية
وصدور كيفية اخرى في مادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في جهتين وذهب اخرون
الى ان الحق ان لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفيتها متصغرة متماسة معد
تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر
اذ لو قيل ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفياتها والكيفية المقارنة للصورة
الفاعلة معيدة لفعلها والمعد يجوز انعدامها عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد
فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد فيندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا
والمنكسر كاسرا وكون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها
الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متفاوتة في الاستعداد لكيفية بل كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني
بان على ان كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا بان يخلع كيفياتها في كيفية قريبة من الكيفية المعدة
فينتقض الكلام الى الاعداد فيعود ذلك الاشكال والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر
لنفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة
تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل يكفي ذلك
بنفس الحرارة فان الماء الحار اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذا انكسار
سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا
امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا امتناع من تضاد التفاعل
بين الكيفيات كما هو مذهب الاطباء بنفس عنهم ما ذكر في المحاكمات على كل من شقي التردد الا على الاول

وهو ان يكون الكسر الاول معا فلانه لا يمنع بقاء الكاسر حال حصول الكسر الثاني لان الكاسر
له قوة الحرارة لما كان النفس البرودة وبالعكس كان الكاسر فيما صار الا منكسرا ولا بد ضرورة ان تكون هذه
الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما على الثاني فلانه لا يمكن ان تنتقل الى ان يصير
المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة القوية قد يكسرها ضدها على ما بينا
الا ان يشتهرها او لم لا يخفى على المتأمل العارف بصحيح كسر الصورة الكيفية التي فان معناه ان يتحلل
تلك التي هي كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث
فيه الكيفية الضعيفة التي هي الى الاثر غير ممتنع فان الكاسرين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان
موجودتين حال حصول الكسر ضرورة وجود المؤثر حال حصول الاثر وعدم [illegible] ايضا تلك الحال
تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الكاسرين متقدما على الآخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة
بعد انعدامها لضعيف كاسر اخر بعد ما انعدم بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان
كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى
اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت
من الماء اولا فيكسر تلك الحرارة وذلك بسبب ما يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصور النوعية للماء
مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لانا نقول الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا
نقول نعم يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة
الا بعد عود البرودة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة
الزائلة واما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا فانا نقول لا يتخيل ان لا
يكسر الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط
اشارة الى ابطال مذهب اخترعه جماعة في زمان قريب من زمان الشيخ قال في آخر طبيعيات الشفاء
لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وتفعل
بعضها عن بعض ادى ذلك الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة تخاصه ويلبس صورة

واحدة فتصير لها

واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من
جعلها صورة اخرى من الصور النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا مزاج حينئذ بل هو فساد وكون
لان المزاج انما يكون لبقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلزم هذا القائل ان
الموجود في جميع الامتزاجات بين المتخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد للصور الممتزجات
على ما ذكرتموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه والحاصل ان القول بالمزاج مبني على القول بان
فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بان الكون
فان الحرارة النارية التي لطفت المركبات لا ينهبط عن الاثير حتى يكون هناك وكان من ا
لمتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في
الكيفية وفي الصورة النوعية ويزعمون ان الاركان الاربعة لا توجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة
من تلك الطبائع النوعية ومن سائر الطبائع كاللحم والعظم والعصب والتمر والعنب وغير ذلك
وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب و
يظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه يبرز ويكمن فيها ما كان بارزا
فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الكل على سبيل النفوذ
من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متغايران
فانهما لما تشاركا في ان الماء مثلا انما يسخن حال الكمون اما بارزا سيما لطيفة وبعثرة ان يكون احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارج وانما دعاهم الى
ذلك الحكم بامتناع كون شيء من لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن
تعريف المزاج يستعد بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن
مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن
خشبة الغضا يعني في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها
على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر

لا يمنع التصديق بوجودها بالفعل في حجر الايبرز في الرض والسحق والابدرك بالحس للنظر
فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها ما كانت الاشتعال مع هذه
الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا
لكان مبصرا كما كان بعد الذوب مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع عن النفوذ فيه الاحساس بما في باطنه
واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية
التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هاهنا ايضا كذلك قيل فيها
اجزاء نارية لكنها تستتر بان الحس عند الفعل انها عنه باي حيلة قلنا كان قولا بانها تستحق
باي حيلة لا بالكيفية وهذا خلاف ما قال الاطباء واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية التي
في الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للامتزاج فان قالوا بمثله ههنا قضوا منه بما هم لا يلزمهم
ما هو دعلى بطلان المذهب الثاني بحجة ايضا من المشاهدات الاول ان الحركة تسخن بحيث
الحركة العنيفة فيما لو غلب على الهواء العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول النارية غريبة يمكن نفوذها
في المسخن كالمكروه وهو الثاني الصلب الذي يحترق لشدة مماسته عنيفة لخشبتين
مماستين يتبين بان المحكوك منهما يحمى بحيث يحترق من غير نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية
كالمتخلخل وهو الذي كثرت فواصله بان صار رقيقا متخلخلا متحللا كهواء الكثير بالي النفخ عليه
وتمنع الهواء اي ريح الدخول اليه فانه يسخن لا محالة لان الحركة الشديدة المقتضية لرقته
القوام وتحلله تقتضي السخونة كالمخضخض هو الجسم الرطب كالماء وغيره الذي يحرك تحريكا
شديدا فانه يسخن الغليان الثاني ان الماء المبعث به حين اذ تخلخا فانا نرى له دخانا
مستحصفا مستحكم الجرم كالني من مثلا والثاني ينبغي ان يستمر على الفرح وما ما
الصفرة كالخزف فلو كان السخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يسخن الذي
في المتخلل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر والامر بالعكس الثالث ان الانا
المصمم المفرد يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالكلية لا من لطع

دخول النار العتيدة

دخول النار العتيدة في الابد خروجها من العتيدة منه لذا النذاص هنا والامر كذلك الرابع الفقاقع
الصغيرة اذ املئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانه تنشق بعد صيرورة
اكثر ما فيها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب فيحدث السخونة والنار في داخلها
مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذا ان الاولان
مرجعهما واحد اي يحس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء البارزة لا تتصعد بالطبع ولان كسك
فاذن هو لا محالة ثم يختلف الامزجة في الاعتدال بحسب قربها وبعدها
من الاعتدال لو ان العناصر المعتدلة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها
واستقرت على كيفية وحدانية صارت واحدة في هذه الجهة من جهة للمبدأ الذي هو واهب الذات
فاستحقت لاستعداد تام وحسن بهاء ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويحرسها على الاجتماع مدة
ولولاه لتداعت للانفكاك لان الافتراق يقتضي طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب
متفاوتة وبذلك تتفاوت الامزجة بالقرب والبعد من حقيقة الاعتدال فتتفاوت
في الفائضة عليها لا دلتها وانا لما كان المركب العنصري بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة
استحق صورة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة
استحق صورة احسن واكثر آثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة
اشرف واشبه بالمبدأ الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة
غير متناهية لان التركيب الممكن في العناصر الاربعة غير متناهية ويكون كل تركيب مزاج
وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج
عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان لكل نوع مزاجا يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا
المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية
في الحرارة وسائر الكيفيات بل في افراد النوع الواحد تتفاوت امزجتها في الكيفيات المتقابلة بحسب انه
المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط فاذا جاوزهما الى كمن

ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يكون بين الطرفين امتداد
يستعرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد
من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك
وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر
كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة
تسعة لان تعادل الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير معتدل
وغير المعتدل الخروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهي اربعة اقسام اي خارج عن الاعتدال في
الحرارة فقط او البرودة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط والا خروجه عن الاعتدال في
كيفيتين فلا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او الحرارة والرطوبة او البرودة والرطوبة
او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام آخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد
فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه من حيث هي في المبدأ اجسام طبيعية
غير متفاوتة فلا يقسر بعضها على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتفاوتة بعضها الآخر
ولطبايعها داعية الى الافتراق لتوجه الاجسام ذا الطبيعة المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول
الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى كيفية اخرى فلا يحصل هناك مزاج لتوقفه
على حصول تلك الحركة وحدوثه لا بد لنقطها عن اماد حيثيته بما يقع اجتماع الاجزاء الا باسباب خارجية
بحيث يكون المايلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمايلة الى السفل كالارض والماء في جهة
العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميل فتبقى مجتمعة فيحصل المزاج ثم ينتفي عليهما
بعد وجود ذلك المعتدل وايضا فالاجتماع فلا يكيف وان بقاء الاجتماع قد يكون بمقتضى فاصل
الاجتماع الذي لا بد له مقتضي سوى الاجزاء اذ التقدير اسباب القاسر الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد
يستدل انه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه
الطبيعي لا يكون الا ان يكون مكانا احد البسايط للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا يلزم الخلاء

قبل حدوث المركب اجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان احد البسايط الفضا
لزوم الخلاء فبعد حدوث المركب ممنوع لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا له كان آخذ من مكان المركب
عنده هو قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما ان مكانا بالنسبة الى البعض لم يكن طبيعيا وقد يشغله
لتحكم قسر الضرورة بطلان الخلاء ايضا كما ان مكان الطبيعي حيث انتفى وجوده وقد
يتحقق ذلك المقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب متساوي ميول
البسايط لا على امتناع وجود مركب متساوي مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل هاهنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل
هاهنا هو المعنى الاول لم ينحصر اي الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياتها الاول متساوية ويكون ميول البسايط متفاوتة
بسبب تفاوتها في الكم والوضع او غير ذلك كتفاوت الابدان مما من شانها الطبيعة على ما مر
فيما نقلنا من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط
الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا يليق بالاسد الحرارة والاقدام ويليق
بالارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل
بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول
مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا
المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربعة
فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر
وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فيحصل وهي تسعة ان حمل على الاول
لم يكن الموجود منها الا ثمانية على زعم او كان التقسيم المزاج الى تسعة تقسيما بحسب الجعل في
بادي الرأي غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما معتدل بالوجه
القسمة العقلية بالنظر المطلق عن مطابقة الاول فهو على وجهين او ان دامر الوجهين ان

ان يكون المزاج معتدلا لان حمى على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة وعترض الكاتبي في شرح
الملخص بان الخروج عن الاعتدال بمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة
والبرودة معا على القدر اللائق بالمزاج او ينقص عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك
كون المتضادتين غالبين ومغلوبين معا كما ظن اي يرجع عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة
زيادة كل على الاخرى وهاهنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جوزنا ذلك فالخروج
بالكيفية او بكيفيتين او بثلاث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة
من ضرب الاربع اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة في الاثنين اعني الزيادة والنقصان
والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين اي زوجين لا الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة
او مع اليبوسة ولا البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة ولا الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
تضرب في الاربع حالات اي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاول مع نقصان
الثاني وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة
او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة ولا البرودة مع الرطوبة واليبوسة فيصير اربعة
تضرب في ثمان حالات اي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة واحد كل من الثلثة
مع نقصان الاخريين ونقصانه مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات
الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية
وبالعكس فهذه ثمانية وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين لا
الفاعلتان او المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام
الممكنة ثمانون لا ثمانية وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية
عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرناه وقال المركبات الثنائية من الكيفيات الاربع ستة وفي
كل واحد من الاقسام ثلثة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او
بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فحصل ثمانية عشر فتعين لا ثمانية عشر

وكذا اجد اقسام

وكذا اجد اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة عشر كستة عشر على ما ذكرناه وقال ان كان الخروج في
اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالنقصان والان يكون
الزيادة في كيفيتين او ثلث كيفيات فهي خمسة وذلك خبط منه فانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة
كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك
ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فنقص من ذلك الا ههنا ستة اقسام الاول
واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات اعني
النسبة الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون حرارته ضعف يبوسته فهذه النسبة
ما دامت مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة
عشرة والحارة ثلثين والباردة خمسة عشر وغير ذلك مما يرعى فيه تلك النسبة واكمل ان يتركب
في نوع ذلك المركب فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما
ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا
وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر
مما ينبغي فظهر ان الخروج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخروج عن الاعتدال الحقيقي كذلك
الفصل الثاني في احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الاول اقسام الاجسام
والجزء الذي عنها الى البحث عن بعض احكامها وما ذكر في هذا الفصل بعض احكام الاجسام فقال
ولتشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف
ما فرض لا متناهيا في ابعاده مع ما ليس بمثله مع فرض نقصانه عنه بعين يمتنع وجود غير متناه لانه
ما فرض له ضد التناهي بسبب ان يتصف بالتناهي اي كلما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون
متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض
له غير متناه يلزم التناهي لانه لما فرض انه غير متناه او بعض منه اي بافرض الفضاء انه غير متناه مع فرض
نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان نفرض خطا غير متناه من مبدأ معين ونفرض خطا اخر

غير متناهية ايضا لابد ببينها اذ لك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلابد ان ينقطع الثاني
والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا و
الاول زائد عليه بمقدار متناه هو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا
تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه

ثم الاولى جوابا بحفظ النسبة بين ظلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع حفظ الضلعين الثابتة
هذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان الظلعين المحيطين بها كلما امتدا على الاستقامة يكون البعد بينهما
محفوظة بالنسبة الى ما بلغ اليه اذا امتد عشر اذرع مثلا فكان البعد بينهما ذراعا فاذا امتد عشرين ذراعا
كان البعد بينهما ذراعين واذا امتد ثلثين كان ثلثة اذرع وعلى هذا القياس حفظ النسبة بينهما
بين البعد بينهما دائما كان البعد بينهما متناهيا لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الظلعان الى غير النهاية لزم
ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي نسبة الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول
وهو ذراع في الفرض لكن نسبة غير المتناهي اعني الظلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني البعد ما بين
الظلعين الذاهبين الى غير النهاية ممتنعة وقد قيل في شرح هذا المقام ان الاولى ان يقال لان النسبة بين
ظلعي الزاوية وما بين الظلعين عليهم البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الظلعين
بحسب تزايد الظلعين اذا كان طول كل من الظلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان
عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايد الظلعين ما دام البعد بين
الظلعين متناهيا لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الظلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية
متناهيين لان البعد بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل وهذا البرهان هو البرهان
المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه
اقساما متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام خطا فيحصل هناك
خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة وهي اقطارها وكذلك عند المركز ستة زوايا متساوية
لتساوي الاقواس التي هي مقادير ها وكل واحد من تلك الزوايا ثلثي قائمة لان المركز بين كل نقطة

يفرض على

بفرض على سطح المحيط به اربع قوائم وقد قسمت اربعها الى ستة اقسام متساوية فكل منها ثلثا قائمة
ثلثي قائمة لمحيط به ظلعان اما الضلعان ظلعا زاوية من تلك الاقطار وهذان الظلعان هما اللذان
ذكرهما المصنف في ظلعي الزاوية يكون الانفراج بينهما ذاتية لا متناهية وذلك انه اذا فصل
من هذين المنفصلين خطان متساويان ووصل بين الضلعين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث
متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث متساوية لقائمتين فلما كان احدها على التي
بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزوايا الباقيتان على الخط الواصل بين
الضلعين وبين المتساويين متساويتين فيلزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا
فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من
الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج مائة وهكذا
فاذا فرض ذهابهما الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم
ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين
متناهيا وجب ان يكون امتدادهما متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادها
بعد الابعاد وان لا يخفى على المتأمل ان كلام الفاضل الاول لا يصح لان دعوى
المساواة بين الضلعين والانفراج بينهما انما يصح لو قيدت الزاوية بانها مقدار ثلثي قائمة
او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لا تقييد فالمساواة ممنوعة وانه
بالبرهان السلمي وهو ان نفرض خطين متفرجين كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما
بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية
كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة مع انه محصور بين حاصرين والبرهان الترسي فقول الفاضل الثاني واحد هذا البرهان
هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه
المتعين لم التقييد بها داته ولا اشارة الى القيد الذي لابد منها فيهما واعلم ان هذين
البرهانين ما ذكرنا في شرح كلام المصنف ثلثتها انما يدل على امتناع لا تناهي الابعاد في جميع الجهات

او من جهتين ولا يبطل الحق اثنا عشر جهة واحدة لو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يلزم
مع ذلك يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت بها من فرض امرين مثبتا قضيتين كفرض
وجود بعد مع عدم تناهيه وجود خط واحد بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط
الواحد بينهما انما يصل بين النقطتين فيجب ان تكون نهايتهما بتينك النقطتين كمع للاخر
كونهما محصورا بين الاخرين وذلك الخط الواحد والحاد له حد وانتفاء القسمة فيه
يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة بالحقيقة وانما الاختلاف
بالعوارض او مختلفة بالحقيقة فذهب الاكثرون الى انها متماثلة وهذا اصل يبنى عليه كثير من
قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفته
المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم
ما يجوز على الجسم الاخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال
القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان الاجسام ليست الا الجواهر المفردة وانها
متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام متقدرة
استواؤها في الاعراض بعضها يصح في البعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه
الدلالة انما تصح لو صح جميع الاجسام وشاهدنا انها بأسرها واحدة منها يكفي ما عداها
ولا قبيل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في
قبول جميع الاعراض فتكون متساوية الماهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل
للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلم جزئية
لا تدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم كيفية
عند ما يلزم مماسته النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول
الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الا
شتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا ما هو في الحيز والاجسام باسرها متشاركة

فيه فيكون

فيه فيكون من متساوية في الماهية واجيب بان المحصور في الحيز لذات الجسم عندكم بل حكما
وقد ذكرنا ان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وقال المصنف في تلخيص المحصل الحد
الدال على ماهية الجسم على اصل الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك الحد
الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه النقض ولذلك تقابل الى الا...
للابواب استمر عليه ذهبا ... التعليم والنظام لقول ... الفهم ... الخواص ...
بوجب ... الانواع لا في ... المفهوم ... الكف ... ان المراد بتماثلها ... مفهوم
الجسم وان كانت اي الانواع مختلفة ... والضرب نقضت ... بقا ... ذهب الجمهور
الى ان الاجسام باقية زمانين او اكثر كم الصورة بمعنى ... بالفرد فان كتبنا ... بتوحد
ودد ابنا ... الى كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان في العوارض والكيفيات
لا بمعنى ان الجرب ... باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في
الاعراض وقد خالفهم النظام فقال ان الجسم لا يبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع
الاعراض والعرض غير باق وقد نبهنا على ان ... الجسم عرض من ... اللون والطعم
والرائحة ... ذكر عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ...
اعتبر النظام ... والدليل على صحته ... انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد الامثال ... قال
بذلك لانه ... الاجسام المؤثر غير معقول ... الاجسام حتى يقولوا انه ينتفي ... الضد ...
ان الاجسام تنتفي عند القيامة فلا بد ان القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض ... ان
النقل عن النظام غير معتمد ... ان ... الاجسام ... المؤثر ... البقاء ...
النقل ... لا القول ... تا هم ... ان ... المؤثر كذلك لا يتصور الا
كانت بتجدد غير ... عنه ما توهم من كلامه لا ما قصد به من انها غير باقية بذاتها بل لو
نزلها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعم والمرئية اي الالوان والاضواء
والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا تحس بها وعدم

الاحساس فيما من شأنه ان يحس غير مانع لتوقفه على النفوذ والالا لما احس السطح ونقلوا عن الشيخ
اي الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني كما امتنع خلو الجسم عن الكون كذلك امتنع خلوه عن اللون ٢
عليه كذا لكن بين ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف
بلون معين فان العادة قد جرت بكون الالوان متعقبة ولما امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف
قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو حكم الكون واللازم اي مع القياس التمثيلي بالفرق بين
الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد بخلاف قبل الاتصاف فلا يكون
موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق ولا امتناع الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على تقدير ان
الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير
اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري
اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها
بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاجسام الكثيفة غير مرئية
لخلوه عنها ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات
اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف
بهذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا انه الهواء انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء
والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بهما وهو مستند اثبات الاشعري بانا نرى الطويل والعريض
والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى ولو كان الطول
عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بكثير في محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون
اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطويل نفس الجوهر
والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها
من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون
وذلك لان كل جسم له وضع وموضع فان كان مستقلا في احدهما ظهر كان متحركا والا كان ساكنا

وكل منهما

وكل منهما حادث وهو ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا
من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بالحصول في الحالة المنتقل عنها وما
هذا شأنه يمتنع ان يكون ازليا بحيث لم يجامعه فيه ابتداء لان المسبوق بالغير مسبوق زمانا
بالعدم لان معنى عدم مجامعته ابتداء الشيء انه يوجد ولا يوجد الشيء والمسبوق بالعدم هو
معنى الحدوث اعترض عليه بانكم ان اردتم ان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير انها تقتضي
ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد من افرادها مسبوقا
بالغير فمسلم لكنه لا يقتضي حدوث الحركة لانه يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون
قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب
تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بآخر منها ان يكون
مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر منها لان يكون غير الجزئيات بمعنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء
من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه
تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك
بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر متقض ومن امر متحصل لان الحركة لا بد ان يكون
منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها وذلك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المتقضي وماهية
الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المتقضي ضرورة ان المسبوق بجزء المتقضي مسبوقية
الكل ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المتقضي والامر المتحصل باقية معهما لان
الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المتقضي والمتحصل جزئي من جزئيات
ماهية الحركة فهي محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمتقضي الا مسبوقية فرد
من افراد ماهية الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا اي اذا
ذلك المتقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي
الماهية الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي

فيجتمع عدم تلك الجزئيات في الازل فلا توجد ماهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من جز
ئيات فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا
محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها اجتمع معه فيلزم
اجتماع النقيضين بمعنى كونه ازلية ان تلك العدمات مالا بداية لها ولا ترتيب بينها كما في
وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فلا يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك
العدمات التي لا بداية لها لوجود تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد
في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور والان الوهمي قاصر عن ادراك الازل
فجاز انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها تارة بابطال المستند اعني
تقرير الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك لما سيذكر في المتن من الدلالة على تناهي جز
ئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف
للمستدل ههنا ولا حاجة الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه يستقيم الدليل على ان جزئياتها
متناهية [illegible] المقدمتين ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما يظهر مع انه يثبت حدوث
الماهية ايضا لانه ثبت بتلك المقدمتين ان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا
كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ماهية حادثا كانت الماهية ايضا
حادثة ثانيهما طريق التطبيق فيه [illegible] في مبحث ابطال التسلسل وتقريره ههنا ان نقول ان
لو كان ههنا حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين ههنا كدورة معينة مثلا الى
ما لا بداية له جملة واحدة ولنفرض ايضا من جزء معين قبلها بمقدار متناه كعشرة دورات مثلا
ثم جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى آخر ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق
انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا فالتمسك بها طريق التضايف وتقريره ان
الحركة يجب ان يكون من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة
ازلية كان تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان نفرض دورة معينة الى ما لا بداية له جملة

تلك الدورة الى

تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تبنا هي موصوفة بالمسبوقية [illegible]
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية وبالسابقية معا اذ لو وجد فيها
ما هو غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فيكون كل سابق مسبوقا من غير عكس كلي كالجزء الاخير
المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان
يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر
ودليل السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل بالملازمة فلانه وجودي
وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان
كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ويكون ذلك الواجب مختارا لما مر ان
القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط
اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث
هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على
شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به ايضا حادثا بل يكون
ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب اما بلا شرط او بغير شرط
ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو
عدم هذا الصادر المنتهى اليه لزم عدم الواجب ايضا واذا امتنع عدم هذا امتنع عدم الواجب
الواجب يمتنع عدم شرطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان
اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات
وحركتها واجبة عندهم والعنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة
واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر
فيصح ان يماس بيمينه ما يماس بيساره وبالعكس وذلك انما يكون بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على
بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه

احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا
كان ثابتا للجسم ازلا لم يمتنع زواله لان الامور العدمية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية
وايضا يجب في ذلك بان الكون عبارة عن حصول الجسم في الحيز المخصوص فيكون موجودا وهو تمام ماهية
الحركة والسكون وانما امتيازهما بعوارض خارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد ينقض
بتغير الدليل فنقول لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون
هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية والملازمة ظاهرة والحصر ظاهر اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون
فان وجد له كون غير مسبوق بآخر يلزم الاول والا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم
الثاني وهو ظاهر واما بطلان القسم الاول فيما بيناه بحدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فنظر الى
التطبيق والتضايف ثانيهما انا لا نسلم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها
انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه
وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك
الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يلزم امتناعه فان قيل هذا العدم
الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية
كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل
فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم
لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة يجوز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن
من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتيبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس
ذلك تسلسلا محالا واما تناهي جزئياتهما اي جزئيات الحركة والسكون
فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال
التسلسل اقول انه قد عرفت في ذلك البحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال
ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن ان تكون غير متناهية وجزئيات

السكون ايضا

السكون ايضا اذا لم يجتمع في الوجود والوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين في
يجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى
فينقطع الناقص والزائد ايضا لانه آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين
المتقابلتين اي بكونه سابقا على لاحقه وبكونه لاحقا لما قبله وعند الاعتبار ان تختلفا وان
كان في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن مرتين احداهما من حيث كل
واحد منها سابق والاخرى من حيث انه لاحق كان السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار
متطابقين في الوجود فيجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها على المتصف
بالآخر اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في جانب الماضي ووقع النزاع فيه بواحد
وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تكافؤهما في العدد واي الآحاد مسبوق محض فلا بد ان يكون
في الحوادث الماضية سابق محض والا لزم عدد ... فيه بواحد فاذن اللواحق متناهية في
الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بقدر متناه اعني بواحد
متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه فهذا الدليل راجع في الحقيقة الى التطبيق
مع قلة مؤنته في تحصيل الجملتين كانهما حصلتا في اي ... وقد مر منه ذلك في
مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان
في اي ... احدهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا
ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعينة لها اول قطعا
والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها بالضرورة
واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الا
عراض لا بمحالها وذلك بناء على ان المجردات لم تثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير
ثابتة عنده فتنحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولم يثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت
حدوثها اي الاعراض باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يبين ...

اجوبة ولا بد القايلين بقدمها لتقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة
لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح
من اختصاصها بحدوثها بوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات
وتخصيص بلا مخصص الكلام في ذلك الامر اي في اختصاصه بوقت معين كما في الاول
ويلزم التسلسل في جانب الازل ان صدورها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد
منه في صدورها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص
حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك
الوقت فلا يلزم الترجيح بغير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان
هناك موهوم ولا وجود له الا مع وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم
فطلب الترجيح في تلك الاجزاء الوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الغرضية الصرفة
وانها غير معقولة اصلا اقول فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان
لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا ابتداء
فات لمنتهى بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح
واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة
فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة
هو المخصص المرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان
قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي هو في حقه هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت
دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح اي نسبة ذلك التعلق لعموم الاوقات بالسوية لا يقال
لعل الارادة القديمة تعلقت بالازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت
وجد بذلك التعلق القديم بغير احتياج الى امر حادث لانا نقول في وجوده حينئذ يتوقف على
حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة عاد نا نقل الكلام اليه فان

كان صدوره

كان صدوره يتعلق بآخر حادث وهكذا فيتسلسل التعلقات الى ما لا نهاية فان قلت ان بطلان مثل
هذا التسلسل ممنوع لكونه خلاف مذهبهم ولان لقول ان التعلق امر اعتباري
فلا يحتاج صدوره الى تاثير الا ان البداهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا
يحتاج الى تاثير امر يختص بوقت صدوره قيل لو صح دليلهم هذا لزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان
الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية والاوضاع الكوكبية وكل منها مسبوق
بآخر لا الى نهاية وهذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول الزم
ليتسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق
بآخر لا الى نهاية فيكون صدور الحوادث الى العالم عن المبدا القديم مستندا بحسب الحوادث المتعاقبة كما في
الحوادث اليومية فان قيل التسلسل شرط المتعاقبة انما يتصور في مادة يتميز استعدادها
بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحوادث المشروطة بتلك الشروط حتى اذا كمل استعدادها فاض عليها من
المبدا القديم ما هي مستعدة له وهيولى العالم الجسماني ليست مادة تتصور تواردها الشروط المعتبرة في حدوث
العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في المادية اذ قد يكون
تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة ولو العقل فلا بد من ان يكون منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو
شرط الحدوث العالم الجسماني لتقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان
المختار الذي يصح منه الفعل بقصد وميل فلا يختار احد الشيئين ولا يميل اليه الا اذا كان هناك
ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه ويكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا
لتلك الاولوية ومستكملا بها وان بعد ذلك الايجاد ناقص في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون
المبدا المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما فينتج ان يكون
اثر الموجب القديم اي ما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا ولا اذا صدر عنه
بتوسط حوادث متعاقبة لا الى نهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام
التسلسل في الحوادث الذي لم يرض المتكلم واجاب الاشاعرة ان المختار لا يوجد ما الا اذا كان هناك

ما به ترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه بلا مرجح لا لامر غير قصده

فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم جوّزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه

اليه ولذلك اي ولانهم جوزوا ذلك حكموا بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد

والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدح العطشان والهارب من السبع فانه يختار احد

المسلكين في جميع الجهات من غير مرجح وقد تقرر بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح

المتساويين من طرفي الممكن بسبب من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوزناه لانسد باب

اثبات الصانع ولا الترجيح بغير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات فلمن يصف بالترجيح فليس بمعنى المؤثر

اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد

مقدوريه بارادته لكن اذا كان الارادة لاحدهما ولم يكن الارادة للآخر بالنظر الى ذاته تو يقوله ان بقى

كيف التصف بإحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة على ارادة اخرى نقلنا

الكلام اليها ويلزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان

قيد الارادة واحدة لكن تعدد متعلقها كما في المرادات لزم التسلسل في المتعلقات ولا المعتزلة ومن

يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع

الغرض اليه محال لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات وهي رعاية المصالح

العباد والاحسان اليهم ولا الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك

المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به فهو ناقص في ذاته فلذلك نفوا

الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه ان شاء

فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له تعالى اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة

والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت

المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم

الجسم اي ان الجسم البسيط كما هو عندكم والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه

من المادة والصورة

من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة ولم لا يجوز ان يستند اليه على فقد منعنا مقدمته ولانم

انها لا تخلو عن الصورة ولانم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان

عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع فيها القبل مع البعد وهذا السبق الزماني فيكون الزمان موجودا

حين فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هي مقداره ايضا

قديمة وكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لانم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون

ما تأدى قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي

زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان

وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه الفصل الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة

عن المادة وقد سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على

امتناعه وما قيل من انه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري

من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو محال ففساده ظاهر لان المشاركة في العوارض سيما في

السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات ولا دليل على وجوده ايضا خلافا للفلاسفة فانهم

استدلوا على وجود العقل بوجوه مزيفة منها ان الاول منها ان المعلول الاول بجميع العرض

لا يجوز ان يكون جسما اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يجوز ان

يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول الصادر

عنه تعالى اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة

فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر الواحد عنه تعالى والحق لا يصدر عنه الا الواحد فان ذات

الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته

ولا الصورة والنفس فلا يمكن ان يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحد منهما مشروط

في تاثيره بالمادة لا الصورة فلان تاثيرها يتوقف على تشخصها الموقوف على المادة

ولا النفس فلانها انما تؤثر بالآلات الجسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة

عينية يجوز ان يكون شرط التأثير فيتعدد آثاره كما جوزتم تعدد آثار المعلول الاول بحسب
جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى
فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة
فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتأثير فهو ممنوع لانا لا نسلم ان
الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بلا واسطة او بالواسطة فيلزم ان يكون
الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد
قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا
كان القبول والفعل من جهة واحدة ولم لا يجوز ان يكون المادة قابلة بذاتها وفاعلة له بواسطة
امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة
لم لا يجوز ان يكون مفهوما من صفات الواجب ويمنع كون الصفة غير الذات ولو سلم ان الصفة عين
الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر غير الجسم مركب من جزئين ليس الجزئين الى الجسم اعني الهيولى
والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان
قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا بالذات لان المتحيز بالذات الا الكل هو الجوهر
الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية ويمتنع فيها ذلك محلها مادة فيكون محلها مكان فيكون مجردا فلا
ولا يجوز ان يكون النفس لان جزء النفس المستقل بالتأثير ولولا استقلت به بل يكون عقلا
وهو المطلوب ههنا وكونه مركبا لا يتعدد فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل بالتأثير لزم
استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر
في التأثير الى امر خارج ويلزم منه احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بآلة
جسمية بل قد تؤثر بدونها في بعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة من هذا القبيل على

في تأثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها ابتداء او بوسائط
لامتناع استنادها الى الباري تعالى لاستلزامه تعدد آثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تأثيرها
عن المادة اذ لا سبق للمشروط في تأثيره بما فرض لاحقا على ذلك التقدير والى هذا اشار
بقوله ولا سبق للمشروط باللاحق في تأثيره اي لا سبق للمشروط وهو الصورة والنفس
في تأثيرها بما فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فانه مشروط في وجوده بالموضوع عنها فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي ٣٢
الموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوعه
لما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بأمر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله
او وجوده اي لا سبق للمشروط وهو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اي الموضوع عليه واما ان
المادة لا يجوز ان يكون هي فقط المعلول الاول فانها لا تصلح للتأثير فانها هي المقابلة
فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التأثير والى هذا اشار بقوله
ولا لما انتفت صلاحية التأثير عنه اي كقوله والا لما انتفت صلاحية التأثير
في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار التعبير عن
المادة بالهيولى وفي بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت ولا لما انتفت وهو ح يكون عطفا
على المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان
ما سواها من المعلولات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بواسطة ولا سبق لما انتفت صلاحية
التأثير عنه فلا تكون هي سابقة عليها او يخص هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى واحد
مستقل في الوجود والتأثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم وانتفاء التأثير
في الهيولى والاستقلال في الصورة والنفس والوجود في العرض لا ان المأثر مختار
اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك لانا لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات
بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود
المطلق العارض لوجوده الخاص كالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا

بحيث يكون

ما صرح به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا
العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل
نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول نفسا ويكون ايجاده لما في المرتبة بدون الآلة ولو سلم
فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما ان يكون ... لم لا يجوز ان يكون اول ما يصدر منه
نفسا او صورة لم يصدر بتوسطه البدن او الحيز وقولهم استدارة الحركة يوجب الارادة
المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام
السماوية ليس لبعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبائعها لان الطبائع
للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي ابعادا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبائع
الاجزاء المفروضة بل ... وذلك النقل لا يتصور الا بالميل المستقيم فيجوز ان يكون في
طبائعها ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طبائعها الا الميل المستدير ولما امكن
ان يكون فيها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدأ فيها اذ الامكان المبدأ يستلزم امكان التحرك
اعترض النفس وقد ثبت عندهم ان الجسم لا يتحرك بالقسر فلابد فيه من مبدأ ميل طبيعي ... المبدأ
الميل المستدير ... الجسم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق منه عن ذلك الميل بحسب الطبع لان
الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ... والعائق
اي ... ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم
والمستدير يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه مستقيم اصلا وما فيه ميل الاستدارة
فقد لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد مبدأ الميل وعدم العائق في الميل وجود بالفعل لان الاجرام
السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طبيعيا
لحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان
يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة تطلب وضعا ثم تتركه وتطلب وضعا وتتركه ولا يتصور
بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بالشعور والارادة

دائما الطبع بلا ارادة

دائما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طلبا لما تركه وتركا لما طلبه وان كان نافيا فيبقى لا يجوز
ان يكون المطلوب بالطبع التي الحركة فيكون الغرض الحركة دائما مطلوبة وغير متروكة لا يقول
الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فيتعين ان يكون ارادية فيثبت
ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك والارادة تستلزم التشبه بالكامل
من اي بالذات الذي كماله انها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن
الحصول لان طلب المحال ممتنع وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون
للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانهما
مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تنخرق
ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنقص ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تتجدد وبالجملة لا تتغير من
حالة الى حالة اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما او بعضها غير ملائم فتعين الثاني
وهو ان يكون المطلوب معقولا لان الطالب لا يريد الا شيئا ذاته او شيئا صفته او شيئا شبيها بهما والا
لما كان له تعلق بالمطلوب وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة
لا ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل او لا ينال اصلا فلا
فالياس عن حصول ما هو ذاته فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة
للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده ولاحقا عليه والى هذا اشار بقوله
اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال اي طلب غير الممكن محال
واراد باي حاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبما حصل بالقوة ما لا ينال اصلا ... حاصلا بالقوة لكونه ممكن
الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب للتشبه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون التشبه بها مستقرا
والا لزم الانقطاع او طلب الحاصل بل التشبه بها غير مستقر بل التشبه بحيث ينقضي تشبه
ويحصل آخر ويمكن ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد الى نهاية والا لزم الانقطاع فثبت
ان حصول التشبهات غير متناهية تحصل بالتدريج اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة

فيكون المطلوب موجودا متصفا بالفعل بالصفات الكمالية غير متناهية بتحرك الفلك فيتخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل لكل وضع منها شبيه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يمكن ان يزول وضع فيحصل آخر فيزول شبيه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول

وهذه الحجة مدخولة لتوقفها على دوام ما او جبنا انقطاعه من هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايضا موقوف على حصر انواع الطلب فيما ذكروه وهو ممنوع لانا لا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او لنسبته او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب الكمال الى لا نسلم ان طلب المحال محال ايضا لانا لا نسلم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لما تعين امرا محققة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع على السواء وعلى هذا الاصل بنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز الانتقال عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة منوعة مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في حجة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة امرا لها مفارقا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العلة اي ما حصره بهذا في المستقيم والمركب المعين منه وما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لكن استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظاهر لا سترة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها العدم حركتها

الاخر كونها

الاخر سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها ايضا والقياس ان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضت ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا تتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوق للفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبايعها يجوز ان يصير الفوق تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها والمفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل له ولو سلم فلا نسلم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق الكاين من امتناع الالتيام والخرق والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نسلم ان ما يقبل الحركة الغير القسرية لا بد فيه من مبدا ميل طبيعي ولو سلم فلا نسلم ان العايق من الحركة المستديرة لا يكون الا اذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير يخالف الذي ميله الى التوجه في الجهة ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد مبدا الميل وعدم العايق لزم وجوب الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجوب المبدا لانتفاء شرط كعدم الملايمة مثلا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم تلبس ذات المطلوب او صفته حصول اليأس والا نسلم انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء ويكون المطلوب ذاته او صفته امرا آخر غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبيه ولو سلم فلا نسلم ان ذلك المطلوب المتشبه به ليس هو الواجب تعالى قوله والا لم تختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل الموجبة لتنوع الحركة او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان اتصاف الافلاك بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لا مكن الممتنع او علل الالا قوي بل لا ضعف دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز ان يكون جسما والا لكان الا حاويا او محويا لما تقرر عندهم ان الافلاك والعناصر

بحيث يحوي بعضها على بعض لا كما يستبين للاول لان اي ولو كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه
على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود ضرورة
تأخره بالذات عما هو علة له اعني الحاوي بل امكن ان لا لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي
ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه
اذا انتفى الخلاء في داخله كان هو المحوي في داخله واذا وجد في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في
التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل يظن
ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن مفهوميهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل
هذين المتلازمين لا يمكن ان يختلفا وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما
واذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء
يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما ان وجود المحوي كذلك بعين ما ضرورة ان الخلاء ممتنع
لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يتخلف ولا
وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للحاوي لانه اي الحاوي
الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة
واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في
تلك المرتبة وجوب وجود لما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى اي هيولى الحاوي لانها متأخرة
عن صورتها لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم
يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب وجود لتأخره بالذات عنها بمرتبتين ويتبين بذلك تبيانا ان الصورة
النوعية للحاوي اي للجسم وعرضه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا الابعاد
التي للحاوي اي الكوى اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويتغير واقوى واعظم منه لاستكماله بالصورة
والمقدار على ما هو المشهور مع زيادة والوهم لا يذهب الى التعليل الا من الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف
وامتنع ويتبين ذلك تبيانا انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصور النوعية والاعراض وغيرها علة له

للحاوي الجسماني

للحاوي الجسماني ان يوجد جسم لا يكون جسمانيا ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو كالواجب
او العقل والاول محال لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب وقوله لمنع امتناع الذاتي اشارة
الى الجواب اي اجاب عن الدليل المذكور بتقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته
لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجوب المحوي فان
المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ان ينقطع الواجب بالغير ويمتنع ارتفاع
الواجب بالذات وهذا ينافي التلازم بين الشيئين اذ لو امكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر لامكن الا
نفكاك بينهما فلا تلازم كما اذ لا يتحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير
لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فانتفى الآخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في
نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس بممتنع لذاته وانما اقمنا دليلا على المنع حتى صار معارضة في
المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق فيرد ان اردتم بقولكم وجوب
عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بالغير الذي هو الحاوي
فلا نسلم لان وجوب المحوي به اي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي
ووجوبه كما مر لكن قد علم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ثم فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون
علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بالغير مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب
المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها
بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم منه امكانه في تلك المرتبة امكان
عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان
الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا ولا يرى انا اذا فرضنا
ارتفاع المحوي وما في داخل الحاوي بحيث لم يكن خلاء ممتنع اعني وجود مكان خلو عما يشغله الا اذا فرض حاد
ولم يبق داخله شيء كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن
الشاغل وهو الذي دل البرهان على استحالته وما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا في

فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما للوجوب المحوي بغير الحاوي في زمان يكون المحوي
معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات ممنوع قد ذكرنا بيانه
اذا لم يكن ارتفاع احد الشيئين مع امكان ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر
انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك
الاخر كما في امتناع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه
نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه بالنظر الى ذات
الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي
امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا
الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم
آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فيجوز ان يكون احد
الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل نمنع الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع
هو ان في التقدير المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم
الخلاء مستحيل ههنا مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال
بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء داخل الحاوي ولو بدل اسبابا وجه بين وجود المحوي داخله اذ الكل
لو ذلك الاستشهاد ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل للمحوي المعين فالمحوي المعين وان استلزم
عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة
بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يكونا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انه يجوز ان يكون احد
المتلازمين واجبا لذاته والاخر واجبا بالغير وذلك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة
وجود ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب احدهما في زمان وجب الاخر في ذلك الزمان البتة وان
كان متاخرا عنه في الرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب بل هذه
المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فيقدم وجب الحاوي ولم

بكر ودالكر

يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر
الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله
فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك ممنوع
وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا يجديه نفعا لانه لا يترتب عليه عدم
وجوب عدم الخلاء في تلك المرتبة لما عرفت آنفا من ان المتلازمين لا يجب ان يكونا في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن
لا نم ان الحاوي متاخر عن الصورة فلعله هي شريكة لعلة المحوي قلنا لو سلم فيجوز ان يكون الاخص منها التي
يمكن ان يعتبر وجوده في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لان
المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي كثيرا فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اكبر منه قطرا ولا
ان الوهم يستبعد التعليل بين هذا اي بتقدير هذا المحوي وعلى ان استبعاد الوهم لا عبرة به في امثال المقا
الرابعة انه دليل آخر على ان العقل ... ان ... لم يكن ان يكون مفارقا للمادة لان تاثير المفارق
لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه اشترط في تاثير المفارق الوضع وهو لا يجوز
لا وجود للجزئية فضلا عن ان يكون له وضع بالنسبة اليه فهو مجرد لانا نقول الا ان مفارق في ذاته
دون فعله وهو الواجب اذ العقل الاول لا يجوز ان يكون فاعلا للجزئي وهو المطلق فان قيل علة المركب لا يكون ان يكون فاعلا
لجزئية معا بل يجب ان يكون فاعلية للجزء الآخر واجبة مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات ويجوز ان يكون
مادة موجودة قبل مع صورة جسمية اخرى ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المفارق فيوجد في تلك المادة
صورة جسمية اخرى تكون جزءا اخر للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد وكذلك الشيء اذا كان ما هو موجود
كان وضع ما دونه بالكسر المؤثر مصححا لا يجوز ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر في ذي وضع
ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام ههنا في العلة المستقلة بالتاثير
على اي ... وهو ... ان علة المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد
من جزئيه والا لكان فاعلا للجزء الآخر منه كلية اذا الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون
منفصلا لتاثيره واجاب الشارح عن اشتراط الوضع في تاثير المفارق

لم يثبت وندي الكلمة عليه الفاضل في ان النفس لا يتوقع على آلات بدنية فلا يشترط الوضع تلك
الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم بهذا القيد دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان
يكون عقلا او الالكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه او لا فيلزم تقدم الشيء على نفسه الا اذا كان
جسما او عرضا فيه فظاهر اذا كان نفسا فلان النفس يستحيل ان تفعل ما لم يتشخص بالجسم فذلك الجسم الاول فيتقدم على
نفسه بمرتبة وان كان ثانيا فيتقدم بمراتب و الا اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان
يوجد الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للاول اذ لو لم يوجد الاخرى وادخل
لم يكن ذلك الجسم بواسطته اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي هو احد جزئيه وقد تقرر عندهم انه
ليس لاحدهما علية للاخرى واما البعد الموقوف على ما مر من الاجزاء من الوجه الآخر في غاية الظهور
واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة فقد عرفت ان الجوهر المفارق
عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقيل لطلوعها ان النفس على ما ليس بمجرد وبمبادي كالنفس النباتية
الاول هو مبدا التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدا الحس والحركة الارادية ويحمل
النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فيعرف بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي
حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اول كالشكل للسيف او في
صفاته ويسمى كمالات ثانية من ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم كمال اول
يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول الحاصل للنوع
من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه
الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج عنه الاجسام الصناعية كالشكل للسيف والسرير والكرسي
وغير ذلك وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بتوسط الآلات
وقولهم ذي حياة بالقوة واراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور
عنه دائما بل قد يكون بالقوة ولا يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج
عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس

النباتية

يخرج صور

السماع بلغ ...

النقش الآرضية على راي القول ان النفس انما هي للافلاك الكلية وان ما في الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات
لا تسمى نفسا لكن يمكن ان تجعل حيا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من اقسام الحيوة
يكون دائما بالفعل لا بالقوة على ان نسبة الحيوان من التغذية والتنمية والتوليد التي هي والادراك والحركة الارادية
والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة وانما على راي من يقول ان
الكل كرة نفوسا ليست من جنس الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون
واعترض عليه بانه ان اريد به الصدور عن الاحياء ما يتوقع من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية
ولا التنمية والتوليد فيخرج عن التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء
مع انه يتوقف على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد
بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها البعض مما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد
البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون الآلة من غير سطو
بينها وبين ايثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس الارضية ان كان
قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي يعني بها الارضية ويسمى النفس الارضية صالحا للتعريف بها وقد صرح ان
اطلاق النفس عليها بمجرد الاشتراك اللفظي اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار
فعل على نهج واحد وانه لاشتداد الحركات دائما اذ لو اقتصر على مبدا فعل واحد لخرجت صور
البسائط والعنصريات واذا اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الآلات
خرجت النفس الفلكية فقد من هذا التصريح على مذهب الصحيح وهو ان الكمال في النفوس
السماوية اصلا فقط والآلات لكن الشيخ ذكر انه ان النفس اسم لمبدا صدور
افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا يخفى انه يعني شاملا لها صالح
للتعريف بها على المذهبين لان النفس السماوية على نهج واحد عادم للارادة بل انما
مختلف ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد كل واحد
من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة فيقال النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي

لانه جهة ما ينمو ويتغذى ويتكمل ويتولد فقط اى لا من حيث انه يحس ولا يتحرك بالارادة وفي النفس الحيوانية
كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة فقط اى لا يعقل الكليات
والنفس الانسانية كمال لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم
طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكره في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا
لها من حيث ماهيتها جوهر بل من حيث انه في فيها الجسم الذي هي تعلقه اذ النفس انما اطلق عليها
من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوجد في تعريفها كما يوجد البناء في تعريف الباني من حيث انه
بان وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة
النفس الانسانية اذ هي مرقاة لمعرفة ما هو اهم المطالب اعني معرفة الصانع تعالى بما له من صفات
العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس
مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد
متعلق بالمدبرة في الافراد الانسانية حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان وتعقل بذاتها
وتحس بالآلات وتشارك النبات في قوة التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الا
دراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج الذي يلتقي ثبات البدن بوجوه الاول
ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة في الانفكاك
اى يجبرها على الاجتماع والتألف فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتألف موقوف
على النفس فلو كانت النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة
لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وفيه ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى
من مبادئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون للامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو
كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج لزم الدور واجيب بان نفس الابوين
تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة
تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا وتكون تلك القوة صورة

[illegible]

[illegible]

حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم تتزايد كمالاته بحسب استعداداته
بكسبه هناك الى ان يستعد لقبول النفس التي تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب
غذاء ويضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول النفس الحيوانية التي يصدر عنها مع
ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول النفس الناطقة التي يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق
وتدبير البدن الى ان يحصل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني لا يتوقف
على النفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج اى ما يحصل في الرحم بحسب
استعداداته المكتسبة هناك يتوقف على النفس الاولى لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور مستندة اليها
على تلك ويتوقف عليه الصورة الفاعلية للافعال النباتية وان المزاج اى ما يحصل بالتغذية والتنمية يتوقف
على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه صورة الفاعلية في الحيوان وان المزاج اى ما يحصل بتكامل
التغذية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي
مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حصول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليس
هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور وقول من يزعم ان النفس علة
المزاج لا يزعم ان كل مزاج لنفس بعينه ان تحت الامزجة ما يبلغ الكمال او القرب الى الاعتدال الا
ان يصير مبدأ الآثار مختصة بالانسان لا يتم الا للنفس وتتغير بها امرا آخر وراء المزاج وليس الا المزاج وحصوله
يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو سبب الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتا
ليف لا الى حصول المزاج الذي هو استعداد لنفس الانسان بالكمال من المزاج اللايق الف حتى يلزم توقفه على النفس على
ان ذلك القياس جاز في غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على القابل حتى تقتضي عليها المادة
لغيض اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما
تريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمنعها بل يقتضى السكون كالملقى على الارض تقتضي النفس الحركة
الى جهة اخرى كالساقط على الارض لمرض والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار بقوله
وللممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان الممانع للنفس في الحركة الى جهة انما هو اجزاء البدن

ولقائل ان يقول

فانها لثقلها تميل الى السفل فيما الى النفس الحركة على وجه الارض في الصعود لا الى موضع على الا
المزاج فانه حينئذ يحس الحرارة والبرودة فلا مما لعنه له لكن مرتها ان لنا ان النفس تبقى عند بطلان
المزاج فان زيد امتلا المزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب و لا
ان النفس غير زائد ولا هذا است بقوله لبطلان احدهما مع ثبوت الآخر
وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدا الادراك اعنى النفس هو المزاج لم يحصل ادراك الملموس
لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية متضادة له الغدم بها فكيف يدركها
ولما بين مغايرة المزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزاءه وقواه فقال وهي مغايرة لما
تقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره وتصديق بثبوته في
جميع احواله ونبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة ورجع الى نفسه يجده اي انه لم
مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطلت حيوانية الظاهرة والباطنة بان يشكل العزب ذاته
عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران اذا انهما في حالة النوم والسكران يتعقل ذلك النفس على ذكرها
عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس نظيره وكذلك
بان يتوهم الانسان ذاته خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئته لا يبصر شيئا من اجزائه
ولا يلامس اعضائه معلقا في هواء طلق لا يحس فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظاهر البدن
لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن
ايضا وعن القوى وعن الجملة الجسمانية مع كونه مدركا لذاته واثبتها فلا يكون ذاته شيئا منها
ورد ذلك بان ذات الانسان عند نا هي اجزائه الاصلية التي هي جزء البدن ولا نم انه
يغفل عنها بل انما تغفل عن الاجزاء المفضلة وعن العوارض والقوى اي التي فيها او لا فيه
نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها اي القول الحق ان لا يعلم حقيقتها
بل بوجه يمتاز عما عداها عن سائر الاجزاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم لا يغفلون
انفسهم بوجه يمتاز به عما عداها وهي مغايرة لما يقع المشاهدة به يريد ان يبين مغايرة النفس

للبنية المذكورة في الجملة بانها متحركة فيما بين الاجسام وعكس الاحد لالات ركيب فيهما غيره اقول انه نظر
لانه ان اراد بالجسمانية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان النفس ليس طبيعة جسمية كلية
فذلك مما لا يتنبه عليه لان تمييز كيفية يكون بمسئلة ونبه دون وان اراد بها الجسم المتشخص فذلك
هو البدن المعينة وليس مما يقع التكثر فيه وهي مغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها
للجميع ذكرها اعني المزاج والبدن واجزاءه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة الا المزاج فانه يصير
احر مما كان وابرد منه والضار طب واليابس والا البدن واعضاءه والجسمية فانها تنمو وتذبل
وقواه الضار تزيد وتنقص مع ان النفس ثابتة باقية من اول العمر الى آخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل
واعترض عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية وعوارضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول
والقائل منقوض بالحيوان والنبات فان ذا الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما
في التبدل بالتحلل والاغتذاء والتبخر والنماء مع العلم بالبديهة ان ذاته باقية ما دام حيوانه باقية
ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما هو من جملة مع تشخصاته المحفوظة عن تلك مع تشخصها
وذلك البعض مع تلك التشخصات لا تتبدل ولا تتغير بتغيير ما في حيزه الا العوارض للمدخل لها في تشخصها
كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى آخره الا العوارض لا مدخل
لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل
لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزاءه فقد تبين انها ليست بجسم ولا الا لكانت جزء البدن
او جزء منه ضرورة انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد
علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجاب انه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن
او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة التي وعاد ضها يعني ان عارض النفس
الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها ايضا
مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين الكثيرين كالكليات التي
تتصورها ولكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا

التفصيل

خيا منفصلا عن البدن فارغا عنه
ولما تبين انها ليست المزاج

الكيفية المنبهة

فالنفس الناطقة التي هي بعوارض ما دون مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيانه انه ان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه بذلك عرض عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بالاشياء على النفس دون ارتسام صورة فيها بحيث مجرد اضافة يتعلق بها النفس هناك كما تدرك النفس الجزئيات في الالة ولئن سلم ان يكون العلم بمجرد ذلك فلم لا يجوز ان تحصل صورة الشيء في اصلا سلمنا لكن لم لا يجوز ان لا يكون تلك الصورة مثالا للمعلوم في تمام المهية بل يكون كالنقوش على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمنا لكن لم لا يجوز ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف كل ما فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف الحال فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا تتصف به سلمنا لكن لم لا يجوز ان اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبيل ما لا ينافي تجردها عنها كما ذهب اليه في السؤال الاول ان الادلة لا ينتهض بانبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق قوله ان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به ولا نم الاستدلال على امتناع انقسامها يدل على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة لا تنقسم المادية بالغير منقسمة الا الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تتحلل الذي هو عاقلها اعني النفس الناطقة لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام المحل اي بانقسام المحل الا انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط والا فانها تعقل حقيقة فان كانت بسيطة فذاك وان كانت مركبة من البسائط فتنتهي الى البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدءها وتعقل الكل لا بد لتعقل اجزائه قبل

ذلك الواحد لانه يتعقل منقسما ففيه انه لا يجوز ان يتعقل الجزء لا اجزاء يتحد النفس بالمهية والا كان الاجزاء حالة باجزاء متناهية في المهية فيكون الصور العقلية مبهمة لا اجزاء لها في تمام المهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حصل في العقل كحصول الكل وان حصل الباقية بتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى للتعقل الشيء الا حصول مهيته في العقل فيقع الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها ولا لم تكن مشتركة بينها ولا انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا دلالة الكبرى فلان المادي ان جسم او حال فيه كل منهما منقسم يرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم ان الصورة للمعلوم في تمام المهية اول ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب الانقسام الحال في الاعراض وعدم انقسام عدمه لانه من لوازم الوجود اي يجب لوازمه المهية حتى يلزم من الفساد في المهية فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اي ذي فيه قد مر الكلام فيه فلا يرد عليه والا لزم ان كان منقسما فان النقطة مادية غير منقسمة اقول ان اريد بالمنقسم ما يعم الجسم وعرضه فلا نسلم ان النقطة مادية منقسمة اذا ليس المراد بالمنقسم ما يعم الجسم وعرضه ولا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا انها مثل المجرد لا منقسمة ولا غير منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وانقسامها يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تتعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما لا يتناهى المقاد ثالثها عند بعض ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق انه لا قوى المادية متناهية وايضا التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو نفعلي لا فعلي والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة فيها وهي الاجرام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فلا نم ان النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر بعده فالقوى التي تسمى الفلكية كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على

ذلك الواحد

لقدر مشكل آخر لو به وان اردتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع لم لا
يجوز ان يريدوا انها تتصور شيئا ما كليا ولا تلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم
الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي
فيرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني
لن يكون كذلك كالباصرة والمتخيلة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط
الالة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان تدرك بعض القوى
الجسمانية ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة كذا اما هو آلة لها في الادراكات

ولحصولها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا عن النفس الناطقة غير
جسم من قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا
منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى الغرض محلا منقطعا ...
دون دلالة ... اي مدرك النفس الناطقة لتعقلها ... كذا الحكم في عضو من اعضائه
... وقت دون وقت فلو كان حالة في الدماغ عضو من اعضائه لكانت دائما تعقله
او غير ذلك ... اصلا وذلك لانه لا ان يكفي في تعقله حضور صورته عنده او لا
يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لما في محلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول
لزم الاول لوجوب المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة له
يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع قيل يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضور صورته
بنفسه عنده ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره
من الشرائط ايضا فان المتعقل ان كان هو الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحصل في ذلك الجسم
صورة عقلية مماثلة له لا ان يحصل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل هو مادة
الذي هو محلها لزم ان يحصل في تلك المادة صورة مرتين لها تمام المهية لا ان يحصل فيها صورتان
... في تمام المهية فان الشيء المتعقل سوى الصورة الجسمية او النوعية اي في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة

فان الناطقة

فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة
الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها مثلان جسمانيان او نوعيان متماثلان
احدهما عينية والاخرى عقلية قيل لا يلزم من حلول شيء في شيء آخر حلوله فيما حل فيه ذلك الآخر ان المراد
بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت بشيء شيئا آخر ولا ينعت محله كالسرعة فانها
الحركة فانها نعت لها لا لمحل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف بها الجسم ولو سلم فاجتماع
المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وهاهنا الامتياز ثابت فان احدى الصورتين حالة
في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اول
على انهما متمايزان من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى
موجودة بوجود عقلي ولقائل ان يقول ان حلول احد المثلين في الآخر مما يكون الا كونه ممتنعا لاتمايز
ههنا ايضا لا بحسب العوارض من الشيء ... فيهما ... بحسب العارض في المحل مقارنته
اي الحلول بواسطة او بلا واسطة اي ... للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ومن هذا الوجه
ايضا على ان الحلم بارتسام الصورة وقدر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان
النفس الناطقة لا عالمة بصفاتها ابدا او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان
كثيرا من صفات النفس معلوم لها لا بدوام استحضار ما اياه وان جميع صفات النفس ولوازمها
قسمين قسم يلزمها لذاتها فان غير عالمة به اي ... لكونها مدركة لذاتها دائما وقسم غيرها
بالقياس الى ... مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع وليس مدركة للقسم الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لتعقل ان يشرط
عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها تمام القسم الاول لزم ان يكون مدركة للاول
كما لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول
لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله لتعقل
ههنا شيء آخر وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنها حاضر عندها كحضور ذاتها

فايلزم ان الصفات بالمقابلة اليه ايضا يكون مدركة دائما لتحقق الحضور الفرض فيه كا
في الادراك وما اجيب بان العلم ليس زايدا عليه اذ لو كان العلم بالصور العقلية المجردة حضور مباديه
اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان
لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه يغايره قطعا فيلزم المحذور ورد بانا
نعلم بالضرورة انه لابد من علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القايمة بانفسنا كالقدرة والشهوة والعلم
والشجاعة وغيرها ولا استلزام استغنا العارض عن استغنا المعروض يعني ان عارض
النفس الناطقة اعني الصور العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغنا العارض يستلزم استغنا
المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا الوجه الاول بعينه
ولا انتفاء التبعيض يعني ان النفس الناطقة غير منطبقة في الجسم اي لان القوة المنطبقة في
نابتة في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا العرض
للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال شرط الشيء يقتضي اختلال المشروط كا
يعرض لقوة الحس والحركة اي التي في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير
قابلة للضعف والكلال فان من الاربعين الاخطاط القوى تقوى وتزداد وان كانت الآلة البدنية
في النقصان والانحطاط فان قيل ان الاشتغال في سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد
قوة التعقل باختلال الآلة فتكون حالة في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل
الا على ان لها اي للنفس حاجة في افعالها الى الآلة اذ يجوز ان يمنعه اي الآخر العجز عن تعقله الذي هو
بذاته اشتغاله عن تدبير البدن واستغراقه فيه ان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند
كلال البدن فانه يدل على ان تعقله ليس بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان الضعف القوة العاقلة
لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده بسبب الزمان
والاعتياد فان جودة الفكر كما تكون بحسب القوة فقد تكون بحسب الزمان والاعتياد
والاذهان فان المدمنين على فنون المنطق يقدرون على ما لا يقدر عليه مبتديا

الاقويا في

الاقويا في آخر سن الشيخوخة ليس بالضعف على البدن وكذا الكلام على القوة العاقلة بحيث
لا يعقل للتمرن والاعتياد لا يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحادث في
سن الكهولة اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة وبذلك تقوى القوة العاقلة في
لحصول الضد دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية ان القوى القوة
المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافعال القوية
ان فيها ويشهد لذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة لقولها يبلغ وهن القوة لاجل
يعجز عنه فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس لا تستقصى الادراك النور الضعيف
والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية
لا تحس الرائحة الضعيفة وهكذا اما الذايقة واللامسة فكان قوة لحس بدل بطلب اذا حس الكلال
واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتاثر
محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بالقاهر لقهر طبيعة المنفعل ومنعه
عن المعاودة فيه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنها لا يكون مقتضى طبايع العناصر
التي تتالف موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبايع مقهورة عليها متقاومة لتلك
القوى في انفعالها للتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة
عند ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تزداد
بذلك للاقتدار كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل لان النفس قد تكل لكن لا اصلا لا لان القوة اذا كان
تعقلها بمعاونة شيء من القوة الفكرية فقد تضعف عند التعقل لضعف معاونها لا لضعف في
ذاتها وكلا الوجهين ضعيف لا التجربة فلما قال الامام يجوز ان يكون العاقلة مخالفة
النوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض
واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها
ودخول الخلط واحد يقتضي حدتها مذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه بحث ٢

لا لان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة
والاستعدادات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع
مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية فيه يتشبث ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام الناس
معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام وقوله صلى الله عليه وآله الارواح
جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان
هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون لكل فرد منها ماهية مخالفة بالماهية لسائر الافراد حتى
لا يشترك منها اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص رحمه الله على ما اختاره بان
النفوس لو تعددت لا تخالفت صدقا حدا واحدا واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها
بالنوع لجواز ان يكون ما يذكر في تحديدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة
النوعية كذلك للحقيقة الجنسية ايضا وان اعترف ان هذا الحد هو لغير جواب السؤال بما هو عن الافراد وعن
طائفة لغرض فهو مجموع ما يشترك فيه في ذلك الا ضم مميز جوهري يجوز ان يكون ما يعطي النفس
يكون صالحا لعرض عام للانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي ا
ختلافها اشارة الى جواب احتجاج خصمه على اختلافها في الماهية بتقرير الحجة انها مختلفة العوارض
مثل الذكاء والبلادة والنجدة والسخاوة والجبن والشجاعة ونحو ذلك لكن الاختلاف بسبب المزاج
فان النفس الواحدة قد يكون حار المزاج في غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء وقد
يكون بالعكس ايضا فقد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يستحسن مزاجه مرارا
ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته الاشياء من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف
باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض وبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في الوقوع
في المحارب والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف ببذل المال ودام عليه يصير سخيا
والغضوب اذا تحلم ودام عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى
المزاج لا يتبدل بتبدله وايضا نجد شخصين متغايرين في المزاج غاية التغاير

مع انهما

مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها
ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعليم والتعلم وغيرهما
من الابوين والاصدقاء والاخوان اذ ربما يتفق اجتماع هذه الاسباب في رجل كما في العفة
مثلا مع كونه متمايلا الى النجدة والبخل وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والابن في
غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه العوارض والاخلاق ليس مستندا
الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهي مستندة الى ذوات النفوس فيجب ان
تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما
يزعمه الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية
والخارجية على انحاء مختلفة التي يستبعد فيها الاتفاق واذا وقع الاتفاق على الندرة
تبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس
لم يتصور تبدلها مع النفس واحدة وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لانها لو كانت
ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو
واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن تابعه قبله
الى انها قديمة واختار المص الاول وهذا اي وهو ظ على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول
المليين لان الواجب تعالى فاعل مختار لا يجب عند ابرائهم واثر المختار لا يكون قديما على ما علي
قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان
ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او
متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها ويلزم ان تكون
نفس زيد بعينها نفس عمرو فيلزم اتصاف النفس بالجبن والبخل بعينها النفس الصفات المتضادة وا
لتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان تبطل النفس ا
الواحدة وتحدث نفوس اخرى كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت في النفس الاول وهو الامر الثاني وذلك

بطلانه سنبين ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفوس اذ قلنا لا يمكن ذلك
الا ببطلان النفس وحدوث نفوس أخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير
وذلك لا يكون الا بالمادة وبذلك اشير الى ما سبق وما ذكره [illegible] من البدن ولا بدن في الازل
لان المركبات العنصرية حادثة ثم فاد لو سلم ان الكلام في النفوس المتعلقة بالابدان اي [illegible]
الهالكة وتمايزها في الازل لابدان في الازل لا ينحصر الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو
تناسخ وسيتبين بطلانه ولا سبيل الى ابطال التناسخ الا بهذا على تقدير تعددها في الازل لا يكون
متحدة بالنوع لما سبق ان الامتياز بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون فيما له مادة وتتميم
الكلام بتمام التقرير والاعتراض عليه بانه مبني على مقدمات قد ابطل بعضها اي اثبات نهايتها [illegible]
اذ لا نسلم ابطال التناسخ الموقوف على ابطال حدوث النفس لتقرر ان ما ليس له مادة يكون نوعه
منحصرا في شخصه ومع البدن على المتساوي اي عدد النفوس بحسب عدد الابدان
لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا
يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالاتفاق واما على سبيل الانتقال من
بدن الى آخر فلانه لو تعلق النفس ببدن آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة
لان حدوث النفس الحادثة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند
حصول الاستعداد القابل يجب حدوث النفس لتقرر وجوب وجود المعلول عند تمام العلة
واعترض عليه بعد ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس فيلزم
الدور ايضا انما يلزم حدوث النفس عند استعداد البدن لو لم يجز ان يكون من شرط افاضة
النفس على البدن ان لا يتعلق به نفس موجودة فقد يطلب بدنها حال كمال [illegible]
استعداد فلا يحدث نفس اخرى لانتفاء شرطها وقد يستدل بوجه آخر [illegible]
فقال على حدوث النفوس بها ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن آخر لزم
ان يتذكر شيئا من احوال تلك الابدان لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم

باطل قطعا

باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم ان لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق
في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا ثم انهما انما يدلان على التعلق بعد مفارقة هذا البدن
بآخر ولزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة [illegible]
فانه قد يحدث وباء عام فتهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة ولنبين الملازمة انه
لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم
تعطيل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة كانت
متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة بأكثر من بدن واحد والكل ظاهر
البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور اذ
كان يجوز ان لا [illegible] فلا يلزم الا ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرة اذ ينتقل بعد حدوث
الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطيل سواء لا حجة على بطلانه بل قيل لا نسلم لزومه لان الابتهاج بالكمالات
او التألم بالجهالات لا تعطيل ويرد على الوجوه الثلاثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن
لا ينتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا تنتقل الى بدن حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها
على ما جوزه بعض التناسخية وسموه مسخا ولا الى النبات وسموه فسخا ولا الى الجماد على ما جوزه
آخرون وسموه رسخا ولا الى الاجرام السماوية على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تعويل [illegible]
لقائل ان يمنع ان النفس البشرية لا تنتقل الى بدن آخر [illegible] ولا دليل للمتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة [illegible] الكثرة والظاهر [illegible] لا يفتقر الى التذكر ولا [illegible]
[illegible] يكون ذلك [illegible] موجودا لا يزيد [illegible]
الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من
محل [illegible] ان يكون [illegible] محلا للامكان [illegible] وجوده ما هو [illegible] القوام له او فاعله [illegible]
لجواز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له [illegible]
يكون محلا [illegible] متعلق القوام به اي مستعد الوجود له [illegible] اي مستعد [illegible]

يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا الحال في الساده بحيث ...

كان فانه ممكن الا وجود له ادده ... لوجود له او ... بيت مصعب به اذا فيما ... ولما امتنع لقاء النفس العنيه بعد ... امتنع كون البدن محلا لامكان فنائها ... ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكانها في النفس مغاير لها ... بين لها فان محل ... حال فيها لا يبطل ... لانه يستلزم بقاء الامكان بعد ... لا الاول لاستلزامه كون النفس لمادة يقوم بها فلم يكن مجرده ... ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضنا فيه ... ان هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن ... لانه على انها ليست مطلقا قبل ... النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالها لانها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو كونه مقارنة للنفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس ... بمعنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة ... ستعداد لتعلقها ... فيه ... وجودها ... هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها ... من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها ... فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا يجب في ذلك الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى وجودها النفس فيما ... بالبدن لانها من حيث وجودها مباينة له وقد تبين ان ما لا يكون مستعدا له ... من هذه الجهة ... ان يكون البدن محلا لامكان فناء النفس بمعنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما يترتب انقطاع تدبيرها على عدمها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها ... بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها قطعا بل لا بد من استعداد آخر وقد تبين امتناع ... بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان الثاني مع انه

محل للامكان

محل للامكان الاول ... جميع ما ... في بحث ان كل حادث مادي ولا تقسيم مبدا صورة لاخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة ... منها ... فيكون آلة ... البدن واجزائه ... الكلام ... ان النفس ... البدن ... آخر ... النفوس ... الابد ... فلا ... انها ...

ولعقل ... بالالات ... النفس الناطقة ... الكليات بذاتها ... الالات ... صورها ... النفوس ... الجزئيات بالالات ... لا نزاع في ان مدرك الكليات ... النفوس ... مدرك الجزئيات على وجه ... ذهب بعضهم ... النفوس ... الدليل على ان مدرك الجميع ... الجزئي ... الابدان ... والمدرك للكليات ... النفس ... يكون مدرك الجزئيات ... الكليات ... دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات ... ذاتها ... الاول في مبحث تجرد النفس

وبين ... بقوله للامتيازين المختلفين ... من غير استناد ... الى ... ونخير ... جميع الوجوه الا ان احدهما على يمين المربع ... والآخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد الى غير ... هذا التخييل ... الخارج بخيل بمحض اختراعنا ... المختلفين في الوضع ... الامتياز ... المهيته ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك ... من جميع الوجوه ... لا يكون ... احدهما غير ... الآخر ... هو المحل ... المفروض ... في الخارج فتعين ... لذلك ... لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين ... الآلة الجسمانية ... بان هذا ... في المتخيلات ... دون ... اللتين هما ... جزئية ... ادراك النفس للجزئيات بتوسط الالات ... النفس ... لا امتناع بتوسط الآلة في ذلك واللازم باطل

بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر
الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك
الجزئيات المادية الذي يكون بالآلات انما هو ادراك الجزئيات المجردة كحضور النفس بصورتها فلا مانع فيه الا
لان الجزئية والنفس قوى تشاركها بها غيرها وهي الغاذية والنامية والمولدة
والاخرى اخص بها يحصل الادراك اما الجزئي والكلي وهو النفس الناطقة قوى
تشارك بها الحيوانات العجم والنبات وقوى اخرى اخص بها يحصل الادراك الجزئي وهي قوى تشا
رك بها الحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس الظاهرة والحواس الباطنة وهذه القوى العشرة
يحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاولين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها
ادراك الكلي اما القوى التي تشاركها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلث اثنتان لا
لشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث تسمى
نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها واستعمال طبيعة الافعال الغاذية فهي التي تحيل الغذا
الى مشاكلة المغتذي وتتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط ا
لذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به كما في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذا
والثاني الالزاق وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه لعضو المغتذي حتى في قوامه
ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما دون التشبيه
موجود فهذه الافعال الثلثة للابدان يكون للقوى الثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها
اذ قوة اخرى تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها مجموع تلك القوى الثلث والقوى التي تعدها
الثلث دليلها مغيرة ثانية وهي واقعة بحسب الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضا
واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذا
الى التشبيه لغيه اي التشبيه المغيرة الاخرى والثانية فهي التي تداخل الغذا بين اجزاء المغتذي
فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد من المني كالعظم والعصب

والرباط وغيرها

والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بينها وبين السمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء
المتولدة من الدم كاللحم والشحم وايضا في الاعضاء الاصلية وقبل السمن لا يزيد في الطول كذلك
فانه قد يزيد في الطول ايضا ولقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية
بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان توجد منهما اثنتان كما في الانثيين
فانهما كما ذكرنا انما عبارة عن ثلثة قوى احدها ما يسمى في فصل الفصل الرابع منيا وهذه القوة عملها
في الانثيين لان ذلك الدم الصائر منيا فيهما وثانيهما يهيئ الجزء من المني اي مني الذكر
والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية
وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على
هذه تطلق على احدى القوى الثلث من هذه القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما فخصت هذه
بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدم هذه عليها في بدن المولود فهي هذه القوة انما تكون
في حال كون المني في الرحم لنصادفه ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء المصورة
تلبسه صورها اي صورها وانما لم يذكر المص القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه
القوى الى الغاذية فان بقا البدن بدون الغذا محال لان البدن انما يمكن ان يكون من
جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول
ويلزمها لا محالة ان يحلل الرطوبة وتعينها على ذلك الهوا اي حرارة الحركات البدنية
والنفسانية فلولا الغذا يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن البقاء مدة تمام النشو فضلا عما
بعد ذلك ولما يليق بغير اي بغير جسم اذا ما يسر الانسان استكمال الطبيعة فلا بد اذن من ان
يكون للنفس قوة من شانها ان تجعل الوارد كالشبيه بماهية جوهر اعضاء البدن لتخلف بذلك
بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما المولدة فلما ثبت ان الموت ضروري وحدوث
الانسان لا بالتوليد مما يندر وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تفضلها
الغاذية ما تمده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب للشخص

كما من جبلة النفس ذات قوة كاملة تصنيف المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى الامزجة
المفصلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق بالشخص من نوعه الى ان
يتم الشخص فتخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين في نفسيهما لكن لا يمكن
ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى قوى اخرى اربع فسميت تلك الا
ربع خادم لتلك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل للتتميم فصرن خادمتين وانما قال تخدم
للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لما علم ان الغاذية ايضا تخدم للنامية فيعلم ما هو المقصود بها
الالتزام الا الاحتياج لها اي الغاذية فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو
اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء
السفلى ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتنكر اذا اشتد ما جرى الى الغذاء كثيرة
ينجذب فمه الى المعدة من غير ارادته بل عن ارادة ما كيفي فمه ايضا ان الكلي يجري في القوة الى ان تناوله او غيره
اولا ادماء ذلك الا يجد المعدة اللذيذة الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت في النزع الفضول
بعيدة العهد للجماع يحس بان الا وقت الجماع ان اصابته تجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان
الغذاء لا بد في ان الا تستحيل حين تغير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان
فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم سيال استحق ان
يقع بنفسه زمانا فلا بد من ان يقسر على الوقوف ذلك القوة هي الماسكة ووجودها في بعض
الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح لو اذكروا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء
وجدوا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يتسرب من ذلك الغذاء شيء وايضا لو اذا
شققنا البطن الى ان يتبين المعدة وجدنا رحمها منضما الفما ما يدل بحيث لا يسع ان يدخل فيه
طرف الميل وايضا ان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنه مع ثقله الا لا الهاضمة فلان
احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد

فعل القوة ال

فعل القوى التي تتقارب الاستعداد في تلك القوة هي الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة
فان الغذاء فيها يصير كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما الى لطافة المخرج وذلك في
اكثر الحيوانات والا بلا بد من لطافة المخرج كما في جوارح الطيور وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا
كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة والمدقوقة المخلوطة بالماء
وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا انهضم في المعدة انجذب لطيفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى
الكبد وقد انهضم في العروق المتصفية المتشابهة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس
فيه هضم هناك انهضاما تاما وتتخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا
وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حال صعود الخلط في العرق
العظيم الطالع من حدبة الكبد وانتهاؤه في الاعضاء وابتداؤه في حال ما يترشح الدم من فوهات
العروق الا الى الدافعة فلانه ليس غذاء الصغير تماما جزءا من المغتذي بل يبقى منه ما لا يصلح الى
ويمنع ما يرد من الغذاء الواصل الى الاعضاء ويوجب تعطل البدن بل فسده فلا بد من قوة تدفع
تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس حال التبرز والقيء والدافعة القيء وقد تتضاعف
هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها جاذبة وماسكة والهاضمة والدافعة
بالنسبة الى الغذاء لجميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو غير السمن
لما ان السمن قد يوجد بعد مدة بعد الاخذ الا النمو بدون السمن كما في البدن المهزول ولا عكس كما في
بعض الشيوخ والذبول البقاء بين النمو والذبول لغاية بين المصورة عندي باطل صمد ورم
هذه الافعال المحكمة المكتنزة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ
في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان فعل الا المنسوبة الى القوة صادرة عن ملك موكلة بهذه
الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه لانا ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز
ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة وحدتها بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان
يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يكيف بفضله الهضم

الى الربو والاعضاء فخصص بعضها على كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الكلام في ان تلك
الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشتمل على هذه الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المونقة والالوان
المختلفة مما يجزم فيها ان حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول
لا فهام وقد بلغ المدرك منها كما علم في علم التشريح ومنافع الاعضاء مع ان ما لم يعلم
منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل ... من العقل بعيد ... القوة
الى ... صورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة يحكم بان امثال تلك الامور
لا يمكن ان تصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا الكلام في القوة النباتية واول الاعتراض عليه
بد قيل ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة مبني على ... الاصول
الفلسفية من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب ... موجب بالذات ولا على الفعل باختياره
فجاز ان يكون هذه الافعال صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون
هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المباني ... على ... في علم الكلام ... ذلك ...
المنافع ... الحكمة ... الدين ... وجوه الاول لا نم ان الغاذية قوى ... ولكم انها ...
... لكن ... جوهر البدن وهو الدم ... انما هو ... الكبد الا ... الغاذية
العضو لا الغاذية ... الا قوة واحدة ... ان
غيرها ... اكثر الاطباء ... ومن غيرهم من الاطباء ...
لم يفرقوا بينهما ... الفرق بينهما ان القوة ... ابتداء ...
فعل الماسكة فاذا ... الدم ... ذلك العضو فلا ...
فاذا ... فقد بطلت تلك الصورة ... فيكون ذلك كون للصورة
العضوية ... للصورة الدموية وهذا الكون ... ان يحدث هناك من
الطبخ ما ... استعداد المادة للصورة الدموية ... استعداد ما للصورة
العضوية ... استعداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث

الصورة الاولى

الصورة الاولى وهي الدموية فتحدث الاخرى وهي العضوية فههنا ما لنا احدهما لاحقة على الاخرى
فالحالة الاولى التي هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ... عليه انه
لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لا ... هذه الاحوال ... كل واحدة
منها قوة على ... القوى الكثيرة المذكورة فان الغذاء ... الكثيرة بحسب مراتب العضوية
بعضها ... الكيف فقط وبعضها ... في الصورة النوعية ايضا كما ذكرنا ما لم يجز
ان يكون تلك ... الكثيرة بقوة واحدة ... فيجوز ان يكون ... الصورة
العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية محصلة للصورة العضوية
كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نم ان النامية غير الغاذية
لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل ... من الغذاء ما يزيد
على قدر ... من الاعضاء الاصلية وذلك ... النمو الى قريب الثلثين ثم ... الى
الضعف فيحصل منه ... وذلك ... الوقوف ... الى قريب الاربعين ثم يزيد ضعفها
فلا يقوى على ... المتحلل وذلك ... الانحطاط ... الذي لا يتبين ...
الى قريب ستين ... الانحطاط ... الذي ... الى آخر العمر الرابع انا لا نم ان المولدة
للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين ... فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة
الثدي اللبن ولا ... في الثدي قوة اخرى ... المني ... لغذاء الانثيين كما ان
اللبن فضلة غذاء الثديين ... لا حاجة الى اثبات القوة المغيرة الاولى ولكم في
اثبات ان المني ... الاجزاء ... هذه القوة ... للعظمية و... للعصبية ...
فعل المصورة ... صورة العصب وفي بعضه صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المني
الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه ... لان المني ... البدن
فيخرج من اللحم ... ومن العظم ... وعلى هذا ... الاجزاء ... هذه الاجزاء
متشابهة ... حقيقتها باختلاف الاعضاء المنفصلة ... ولو سلم ...

ذلك اذا دعى كم سنة القوة المغيرة الغاذية فان المزاج اذا كان متشابه الاجزاء كان استعداد اجزا
ئه للعظمية وان آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجيبتم بان الاختصاص قد يكون بسبب ما يختلف به امزجة
الاشياء الحيوانية بعدها ويحدثها من حرم الرحم كان ذلك حوالة بالمنافي الفاد الى الاعتراض بانهم
يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما من قوى النفس والآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صورة
الاعضاء لقولهم باستناد صور الاعضاء الى المصورة قبل حدوث البدن فيلزم الآلة وتغذيتها
من غير مستعمل اياها وهو باطل فهذا فرع بان ذلك انما يرد لو جعلنا المصورة من قوى النفوس التي تتعلق بالمولود
واما اذا جعلناها من قوى النفوس التي تتعلق بالام او من قوى النفس للمولود النباتية المغايرة بالذات للنفس التي
تتعلق فلا اشكال قال المصنف شرحه كلام ان النفس الى ان بعين تنجمع القوة الى ذي اجزاء
غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصورتها انشاء فتصير تلك القوة مبدأ لتلك القوة تكون
صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يزداد كمالا في الرحم بحسب استعدادات
يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اخرى يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فتجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنميها وتكمل مادة فيصير تلك الصورة [تبر منهما ص]
مصدرا لما كان يصدر عنها هذه الا انه اعتبر وكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر
عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ليتم البدن وتكامل
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة له الى
ان يحين الاجل واما قوة الادراك السمعية ففيه اللمس وهي قوة منبثة في
البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وكونه ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند الملامسة بحكم الاستقراء فان الشيخ اول الحواس [ينفعل]
الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى
دونها كذلك حال الملامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفسده باختلالها [اي طبيعته]

للنفس فيجب

للنفس فيجب ان يكون الطبيعة الاولى بها ما يدل على النفع به ليفعله ويحفظ به الصلاح وان يكون فيه
الطلاع التي تدل على ما يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مفرقة خارجة عن الفساد والى الذوق
وان كان في الاعضاء ما به يستبقى الحيوة من المطعومات فيجوز ان يعرى الحيوان عنه لانه انما يحوج الى اللمس على النداء
الموافق دون اجتناب المضار وينتج منها ان يعلم ان الهواء المحيط بالبدن حارا او جامدا وبرودة [اه صحاح]
اليه كان بمعونة الاعصاب سريانه في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا
تتاذى بما يلاقيها من المواد اللذاعة فان الكبد مورد الصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان
لما فيه لذع وكالرئة فانها دائم الحركة يتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس
البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وربما يرد عليها المصاكات
واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة فلو لم يكن لها لمس فيكون
لها شعور بالمنافي والعوائق منها انما يكون بجذب الملائم ودفع المنافر فيكون جسم الفلك الممتنع عليه الكون
والفساد مستعدا وعرضا لذلك وانما يكون من الاضداد وعوارض الفلكيات فيجوز ان يكون الغرض آخر لتلذذها
بالملامسة والاصطكاك اوجبت بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق لما ذهب البعض من وجود
الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تتحرك من العلو الى السفل والنار بالعكس فذلك يدل على
شعورهما بالملائم والمنافر وفيه غاية الضعف في وحدانية تعدده نظر وتامل ذهب الجمهور الى
ان الملامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدرك لا يوجب تعدد الا
دراكات لتعلل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة
على ما هو رأيه تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر منها اكثر من واحد فلو لم يكن ههنا ملموسات مختلفة
الاجناس متضادة فلا بد لها من قوة مدركة مختلفة يحكم بالتضاد منها فانتزاع الحاكم بين الضدين منها قوة
واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة
والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة ولا يجوز ان يكون
لهذه القوى بشركة آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام غير محسوس فلهذا

توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس من المتضادات الا الحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم فاذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدق عندنا ان اثنا فلم لا يكون الضد عندنا ما هو اكثر من ذلك والجواب ان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا وضد الذوق

ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ به يتمكن من جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك في الملموسات وموافقة في الاحتياج الى الملامسة ويغايره في ان نفس الملامسة لا تؤدي الى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الى الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة ويشترط ان تكون هذه الرطوبة خالية عن طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها لئلا يؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لسانه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء كما هي ولهذا مرتبة الاشربة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم وتكون الرطوبة واسطة لسهولة وصول الجوهر المحسوس او بان تتكيف الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها في الحقيقة كما في الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد تتركب الطعم واللامس حتى لا يمتاز في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنهما انفعالا يشتمل على تفريق ولها اثر ذوق على النفس الذي هو عن القوتين معا كانه واحد بلا تمييز في الحس هذا الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ في المخيوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم ذهب الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الة الشم من غير تجزء وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة

الاناستق مع
في ادراكه

وقيل بنفوذ

وقيل بنفوذ ذي الرائحة الى الشامة من غير ان يستحيل له ولا تجزء وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثير الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فان كان ذلك الشم بالتجزء وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك فيه يذهب للبر الى مسافة بعيدة جدا او بتجزء ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء زمنا طويلا وتمسك الفريق الثاني بان الشم لم يتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الرائحة ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم اللازم بانه كم المشاهد والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكثرة ذي الرائحة وكثرة اللمس او الشم ذبول التفاحة وتحليل رطوباتها قال الامام الرازي ان كليهما ممكن بعني انه يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى الشامة سببا للادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سببا وتمسك الآخر بان النار بنحو ما التهمها الجاد ما لا يبعد الا في مسافة قريبة منها فكيف يتكيف اذا ذو الرائحة الهواء على بعيد عند المعلم الاول ان الرخمة قد انتقلت من مسافة بعيدة مثل مائتي فرسخ الى الجيف من رائحتها ونحوه قالوا ان البرية فيه مسافة اربع مائة فرسخ تبلغ استحالة الى تلك المسافة ويمنع الفصل تلك الجيف اجزاء بمسافة ثاني فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد لا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافة البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لسبب كالجيف بالرائحة مع مختلفة في احوال الحي وهذا السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموج اي من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف لما موجبا لتموج الهواء دال القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان يخليه المسافة التي يسلكها المتوجع لى دال القلع فلان القالع يموج الهواء الى ان يخلي المسافة التي يسلكها الى جنبيها ثم ان الامر من جميع الجرم المتباعد من الهواء الى ان ينفذ لا الى التشكل والتموج الى الافتعال وشرط

ادراكهام

الرابع القوية مما انه يجوز ان يكون ادراكهام
بتمسك اي ادراكها
ومهرانه

المنقول مر

مصادمة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة لا الى الصماخ فيتبع الصوت بوصوله الى السامعة لا التعلق ما كتبه السمع مع كونه بعيدًا عن الى سنه كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل التعلق بينهما ولا ينبغي بوصول الهواء الى العضو في الصماخ ان الهواء والمدعى يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان كل واحد ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالهواء الضاد وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة ويستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر على صماخ ولكلمة فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون من يكون حاضرًا من الناس اذ رأينا ان البعض ضرب كفه على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح هو الحرف في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة هبت الريح اليه يسمع صوته وان كان بعيدًا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبًا واعترض الامام بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصلها ان وجود وصول الهواء الى محل الصوت الى الصماخ وعدمه ومتى لم يوجد لم يسمع فلا يفيد الا الظن وانت خبير بانا ما ادعينا ذلك بمعرفة ان كان التعويل عليها في النافعة لتفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية المستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقدم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينًا وعارض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن ومدونها ولكن نسمعها قد نسمعها قبل وصول الهواء الى مدى الصماخ خبها التاني الى حروف الكلمة الواحدة اما هي واحدًا واحدًا متعددة في الاول يكتب ان لا يسمعها سامع الحذف كلا بعد ذلك الواحد الا نادر الا انه من النادر ان يتغير ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل الى صماخ واحد وعلى الثاني يكون ان يسمعها السامع الواحد مرارًا كثيرة الثالث انا نسمع مع كلام غيره وان حال بيننا الجدار المحيط بنا من جميع الجوانب ولا يمكن ان يتعدى الهواء الى تلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء الحامل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بالشكل المخصوص

تنبيه

السماع

لا الى مدى فاذا نفذ في الجدار وصدمته بكثافته لم يبق في ذلك الشكل الذي لا جله صار الهواء حاملًا للصوت المخصوص فيبعد خروجه عن المنافذ فوجب ان لا يتبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يتحقق زمانًا ليصل الهواء الى محلها في الصماخ وعن الثاني بان الى مدى لها هو مستعد ذلك الهواء الواصل الى سامع الواحد ممتاز ان يكون واحدًا او فرض تعدد الوصول اليه جاز ان يكون السماع مشروطًا بالوصول اول مرة فيكون مشروط السماع فيما بعدها منتفيًا وعن الثالث بان المشروط في السماع بقاء الهواء على الكيفية الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفًا بالكيفية هي الصوت المخصوص لا على اطلاق ان يشكل على الكيفية تجوز من قال ان الهواء الحامل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد انه يتشكل بشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ فيستبعد التشكل على حاله وفيه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين ينبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي ينبت من النابت منهما يسارًا ويمينًا من النابت منهما يمينًا حتى يتلاقيا ويصير تجويفهما واحدًا ثم ينفذ النابت يمينًا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارًا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيها القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين حيث يحتاج لكثرة الروح الى ما للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات الا الشكل والمقدار والحركة ونحوها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ولم يرد بالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء واما اللون فهو انما يبصر بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمبصر بالذات ان يكون مرئيًا ثم يرى بتبعيته متعلقة برؤيته اي بلا واسطة تكون تلك الرؤية بها اولًا وبالذات وتتعلق بغيرها بذلك المرئي ثانيًا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة

الذاتية والحركة العرضية فان الضوء امر برؤيته متعلقة به ابتداء بالنحو المذكور وبعد اللون ايضا
كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة برؤية الضوء المحيط بذلك
اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى
متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما انكشافا تاما الا ان رؤية الثانية
مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتحقق شيء منها الرؤية
ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق بعينها بهما اعني الشكل ومقداره وحركته وسكونه
لا بغير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه
الاشياء عندنا انكشاف الضوء واللون وهو واضح فيما الى ثانيه الحدقة انما قيده
بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون شيء في حقه بتأثير الحدقة اذ
لا جارحة هناك فيجب حصولها مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار الا
يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة
انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني
فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض بالغة ونحن لا
نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه اذ اريد باللازم امكان ذلك في نفس الامر فبطلانه ممنوع وان
اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما بالعقل بحسب القطع فلا نم
لزومه فان ذلك المنتفي من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند
تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على ازيد منه
كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كالنور وتبيه
الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المقابلة للرائي كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة
ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره
بحسب اشراق لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص لا يراه ضعيف البصر

على ذلك البعد

على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من البعد ولا يرى الصغير المقدار على ذلك البعد
ومالونه اكثر اشراقا فقد يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من
البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط ايضا مما يتفاوت بحسب قوة البصر
وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين المرئي والرائي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
المانع للشعاع من النفوذ فيه وقد يقال ان المراد بالحجاب الجسم الملون والمضيء اقول يدل على
فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار ايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن
رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون لها ولا ضوء فلا يكون حجابا
بين الرائي والمرئي على تقديره ومنها ان يكون المرئي مضيئا من ذاته او من غيره ومنها ان يكون
المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا لطيفا فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل
الزجاج والماء مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام
اللطيفة في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي
وبعضها ليس كذلك المنشأ به من اللطافة بل له حظ من طرف الكثافة واللطافة ليس بمرتبة مانع من
ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جايز الرؤية ولذلك امتنع
رؤية الطعوم والروائح والكيفيات الملموسة لتلك الكيفيات لان الكثافة انما تشترط في الجسم
الذي يتعلق الرؤية به حاله لا تعلق بتلك الاحوال الا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل و
المقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فحينئذ اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه
والحجة كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كونه مرئيا [illegible]
كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وفيه ما مر من انه قد يقال لا هذه السبعة شروط اخرى سوى الامنة
اي سلامة الحاسة وتوسط الشعاع بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة
كاملة وفيه ان هذا الاخير يغني عن اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي لخروج الشعاع على
المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج

[illegible]

الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا
فيما بينهم فذهب بعضهم الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة
اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف
تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على المبصر المسام
التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا
انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتخيل بحركته هيئة مخروط
والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس
وغيره وقالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداد الفيض صورته على الجليدية فالابصار في الا
الانطباع في الجليدية والاكثرون واحد شبيه الانطباع صورته في جليدية العينين لا بد لرؤيته ان تتادى الصورة
الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى
ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا به ان انطباعها في الجليدية معد
لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب
طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير
آلة للابصار وحجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا غير مانع
من نفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب
البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان الشعاع من البصر قد ينفذ في المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير
الاول ولم ينفذ في المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية مذكورة بالتفصيل
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان
كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عينينا على صغر المقلة
جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها وانعدم ثم اذا
افتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر ولا طبيعية والا

لكانت الى

الى سمت واحد وجهة واحدة في سرعة او كانت حيث لا تتبع والغرض على بانه يمكن ان يكون حركته الى جهة
واحدة طبيعية لكنها مساوية الى الجهات قريبة او ان الكل الى مطلوب لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج
الشعاع لوجب ان يتشوش عند هبوب الرياح وحركة الهواء الا يتوقف لا ان لو اتى الرائي ما لا يقابله ومنها انه لو كان
الابصار بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر
قبل الثوابت لتفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كلما فتحنا العين نرى الثوابت دفعة
جميع تلك الوجوه مبنية على كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا كان بحيث
استعد لان يفيض على سطحه من المبدا الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع على مخروط متوهم رأسه
عند مركز البصر لكنهم سموا استعداد الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها تجوزا على قياس
تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين الاول ان الانسان
اذا نظر مدة طويلة الى الخضرة ثم غمض عينيه فانه يجد من غشاوة ينظر اليها وكذا اذا نظر الى الخضرة
ثم غمض عينيه فانه يجد من الشمس هذه اليه واذا انتهى نظر اليها ثم النظر الى لون آخر لم يرد ذلك اللون
خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لان ارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وزوال الصورة
المرئي باقية في الخيال هو التخيل دون المشاهدة فلا شك ان تلك اي الصورة المشاهدة لا حالة التخيل في الصراط
في الرداء صورة المرئي في تلك اي الة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك ثم اقول
والجواب انهم ان ارادوا بالانطباع صورة المرئي في الباصرة وجود الذهني فلا يمنع ان ينازع معهم في
ذلك فان التحقيق ان صور المحسوسات والانطباع في المحسوس في القوى الحساسة لها امر لازم على تقدير القول بوجود
الذهني ولا يمنع ان يبطل البرهان بخصوص القول بالانطباع في صور المبصرات فان صورة المسموع الباقية منطبعة
في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا
بالانطباع الصورة المرادة فذلك فاسد لا يلائم مذهبهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي
قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى
كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي منطبعة في جزء من الجليدية بحيث المحيط به

ولا يرى ما يقابله م

لان فرض الشمس يتمدد بين نظره م

لا في الباصرة اقول يمكن ان يكون التميز
والمشاهدة فرق بين والارتسام
في الخيال

زاوية مخروطية منهم لا وجود لها اصلا راسها مركز الجليدية وقاعدتها سطح المرئي تلك الزاوية
تصغر كلما يبعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر
صغرا اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي
بحسب البعد من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضوعا للابصار فيكون الابصار بالانطباع واما اذا
جعل موضوعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في الابعاد كلها
سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بالمخروط الشعاعي يدعون ان صغر المرئي
وعظمه بالبعد والقرب لصغر الزاوية المخروطة الشعاعية وعظمها الثالث ان المبصر في ادراكه اقوى من الحواس
الظاهرة ولا يدرك الا المدرك كما انها بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس ما ادركها اياها فانما هو بان
يأتيها محسوس حين ان لا يكون الا هناك من البصر يخرج وشيء منها الا المبصر بل يأتيها صورة المحسوس ورد
بانه يمنع بلا جامع دائم ان المتأخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة
المرئي في الجليدية ان المرئي في الحقيقة هو تلك الصورة فردوا عليهم انه يلزم ان لا يرى الا ما هو اكبر
نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظرة ما هو اكبر منها مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على
ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء عنها ولا ...
في حيث والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت اي النفس بها التفتت
النفس فادركت بها المرئي الموجود في الخارج على عظمه في جهته كيف قرب وبعد فتلك الصورة آلة للابصار لا
انها مبصرة والمذهب الثالث نقل انه ابطاله بانا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور
بل البقة يستحيل ان يقوى على ملاقاة نصف العالم لا كيفية بل العصفور اذا ... اذا ... ان كان
كله نورا اذ ما را لها حال الكيفية من الكواكب منتشرا فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم
يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنه وايضا لو توقف الابصار على حصول الشعاع المتوسط له لما
حال ته بعين البصر عن الادراك لان كلما كان العيون اكثر كان الابصار اقوى لان الانفعال الا الهواء
لان تلك الكيفية ان فيعلها ... اذ لكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى

وان لم يعتبر

وان لم يعتبر فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الكيفية اي لو لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من البواقي
لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يرى الا ذلك البعض
فاما ان يحصل تلك الكيفية التي تلك الاستناد هو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة
او لا يحصل منها وهو يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول انا نختار ان تلك الكيفية تحصل
تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان
امور تصلح ان تكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فانما يكون علة اذا لم يسبق على ما سواه من تلك الامور سواء
كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا انما لكان شرط السبق على ما سواه
مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر لكن اجزاء المهية من ان عدم كل واحد من العلل
الناقصة علة تامة لعدم المعلول شرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند
اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعها لا واحدا واحدا
واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك
اي انه تحصل لجميعها يكون علة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة
لا يقال اذا انظر شخص من حصل تلك اي انه في المنفذ المتوسط في ذا الناظر بعده شخص آخر في
يعني حصول ... ذلك المرئي فاما ان تحصل تلك اي انه فعن ... الناظر المتاخر ويلزم تحصيل اي ... يعني صح
لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوزنا ان تحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف المنفذ
المتوسط الشعاع على الناظر المتقدم لزم ان تكون رؤية شخص لمكن شخص آخر ويلزم ان يكون رؤية
الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرط آخر غير التكيف بكيفية الشعاع
فان انعكس الى الملونات ابصر وجهه فقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا
وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضوء من ذلك الصقيل كوضوء ما خرج عنه
الشعاع في زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع الصقيل في مقابلة
الرائي انعكس شعاع البصر منه الى وجهه فيرى وجهه لا شعوره بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة

كما هو المعتاد فيحال ان صورة وجهه منطبقة في المرآة فاذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط الشعاعية المنعكسة
قصيرة يظن ان صورته مرئية في سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة بحسب ان
صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع الوجه صورة في الصيقل
ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في
الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعه بزوال الشيء عن ليت كما ان اي لطاءة اذا اخضر
بالنسبة الى الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا منه ولا يختلف عن المتنقلين لكنا نرى
صورة الشجرة مثلا في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالنا وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة
لانطبعت في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها الظاهر كما نرى سائر النقوش المنقوشة
في ظاهرها هناك لكنا نرى صورة المرئي في المرآة غايرة فيها بحيث تتقرب تارة منها وتبعد اخرى
بعيدا وليس في عمقها فهو هل لها ولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة
المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة ثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة
منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة
انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين
والصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج عن مركز الجليدية
ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الوصول الانعكاس مساوية لهذا المخروط الى
سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني
بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة
المنطبعة فيه لزم ان لا يرى الشيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي آلات الابصار
على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير
بمعنى انمحاء انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه
في المقدار ولئن عرض لنا ذلك فشبهين لعدد المرئي فقد يعرض الانسان

ان يرى الشي

ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين
الى الملتقيا بحيث يكون سهماهما واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد سهماهما رأى متعددا
وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان
المرئي على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما ان
الانطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في الابصار والا رأى الشيء الواحد شيئين بل لا بد من
تادي الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين على تقسيم مرة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا
فان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليدية الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى
العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان
قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا كان الحال في
لا يحجب عن البصر فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كنا لا ننظر الا غيره
نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا
نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكره
من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه
يلزم ان يكون تركيب العصبتين في تلك الحالة مستقيما ومعوجا معا وانه محال اقول هذا الدليل منقلب عليهم
اذ لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان نرى في حالة واحدة
متحدا ومتعددا معا وانه محال الثاني ان الروح الدماغي الجامع للصورتين في المتصل بالقاعدة في ملتقى
العصبتين بحيث لا يتقدم عليه ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه في
يلزم وقوع الحول في اكثر الامر لاكثر الناس الا ان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم
يتحد الصورتان وله فرع من نتائج الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن
هذه القوى اي المدرك للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا
اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقرا

وما يتوقف عليه لانها اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة
اما معينة بالتصرف وهي المخيلة واما معينة بالحفظ اما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ
المعاني وهي الحافظة [illegible] ومتصرفة مدركة [illegible] الاعانة على الادراك ولما استدلوا
على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر
حلو اي الحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لان
النفس لا ترتسم فيها الماديات على ما سبق ولا الحس الظاهر لانها لا تدرك غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهرة ويجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرف
الحواس فهي كحوض ينصب اليه من هذه القوة [illegible] تؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات
والمشمومات والمسموعات والمذوقات بأسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه
اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس [illegible]
الحكم لا للقوة [illegible] اجتماع الاشياء عنده حال حكمها قد يكون بآلات [illegible] كلها فيها كما اذا
حكمت بان المعقول [illegible] قد يكون بآلات بعضها فيها وارتسام البعض الآخر في آلة اخرى كما اذا
حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بآلات [illegible] منهما آلتين لما كما اذا حكمت على هذا اللون بانه
غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج الى
قوة اخرى تجتمع فيها الكلي والجزئي حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الكلي بين المحسوسات
هو الحس المشترك كما توهمه جماعة ليتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليصح
حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم بينها ثانيها انا نشاهد القطرة
النازلة [illegible] خطا مستقيما والشعلة الجوالة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة غير
البصر ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى على وجه [illegible] البصرية المتتالية بعضها ببعض
[illegible] خط للقطع [illegible] لا ارتسام البصر عند زوال المقابلة والى هذا اشار بقوله

لرؤية القطرة

لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام
في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول الارتسام الاول [illegible]
[illegible] الثاني فيكون [illegible] المرتسم [illegible] بالمرض [illegible]
[illegible] الظاهرة لغلبة المرض [illegible] لا تحقق لها في الخارج [illegible] دون التخيل [illegible]
[illegible] الا لوجود [illegible] ادراكها ادراك [illegible]
بلا فرق عند المدرك [illegible] ارتسام الصورة في الحس المشترك لم تتميز
اي عند المدرك بين ان ترد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان ترد عليه الصورة
من داخل كما في [illegible] المرض بحيث تعطلت الحواس الظاهرة
استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها
من الصور المخزونة على طريقة انتقالها [illegible] في الخارج [illegible] لم يكن لها شعور بانتقاشها فيه [illegible]
يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيجب [illegible] الى هذه [illegible] موجبة في
[illegible] حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق [illegible] هذا الوجه بقوله والمرتسم [illegible] لا تحقق له
اي رؤية المرتسم الذي لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك
لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ لان [illegible] قبولا عنده [illegible] حفظا
[illegible] فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين [illegible] مبدأ
القبول الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم
لانا اذا ابصرنا شيئا ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين الضار والنافع
والصديق والعدو واعترض عليه بان الحفظ مشروط بالقبول [illegible] بضرورة فقد
اجتمعا في قوة واحدة [illegible] بالخيال [illegible] الحس المشترك مبدأ للادراكات مختلفة من انواع
الحسيات [illegible] تتعين الصور [illegible] فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ
لاثرين واجيب بان [illegible] لا بد ان يكون [illegible] يجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه

[illegible]

بقوة الماء كالارض لتقبل الشكل بمادتها وتحفظه الصور تها وكيفيتها اعني اليبوسة وبحاذ
بذاته اي المشترك للادراكات مختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق النادية من الحواس الظاهرة
وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة نقول ان هذا الجواب يصح في صور الاختلاف لا لا
لجواز ان لا يكون لا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب عن
القبول والادراك مستقيم الا انه دون الغير واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات
في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولنا آخر اذا الصورة اي المشترك
قد يزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد يزول الا بالكلية بل بحيث يكفي في
التفات وهو الذهول فلولا انها محفوظة في قوة اخرى ليستحضرها اي المشترك من جهة المانع في الفرق
بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في المشترك ويكون الحضور
والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لما تفرقنا بين المبصرات
المتخيلات لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان
تخيل الشخص المبصر ليس اداء لا تخيل المذوق ذوقه وكذا البواقي المتمثل هذا انما هو من جهة الحواس
والتخيل من جهة الخيال وربما يجوز ان يكون الفرق بينها الا الحضور عند الحواس والغيبة عنها و لا
يكون لادراك الحفظ الا قوة واحدة هي المشترك والخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم ا
لمدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدرك الشاة في الذئب
فتهرب منه والمحبة الجزئية تدرك السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من
قوة بها تدرك تلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعنى ما لا يدرك بالحواس الظاهرة
وغير المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس لان الناطقة لانها
لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة
معنى الذئب بقي الكلام في ان القوة لم لا يجوز ان يكون آلة الادراك النوع المحسوس لم لا يجوز ان
يكون آلة لادراك ما سينهما انه العداوة اما اثبات ذلك بانا ما يدرك عداوة الشخص يدرك الصورة

فضعيف لان

فضعيف لان اي الحكم حقيقة هو النفس لكون المجموع من الصور المعاني حاضرا عندها بواسطة ما يثبتها
بالتها اي هي متشبثها ولا يلزم كون محل الصورة والمعنى واحدة ولكن يشكل هذا بان مثل هذا قد
يكون من الحيوان العجم التي لا تعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة اي للوهم كما
ان الخيال للحس المشترك وبه تبين برهان ان القبول غير الحفظ واي حافظة للمعنى غير اي حافظة للصور الكلام
فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة
بها بعضها مع بعض المتصرفة فيها بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب
هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كقولك هذه العداوة له هذه
النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذه اللون وتفصيل الصورة عن
الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وعلى هذا فقد يحصل تركيب الصورة بالصورة كما في
تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد تستعملها
العقل مدركاتها فيسمى بها العقل وقد سميت مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلثة
اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مخلوق على شكل الدودة
ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمخيلة في مقدم الدودة والوهم
مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حادث في
الحواس ذكر من مضادة تؤدية الاختلال

الفصل الخامس في الاعراض

وينحصر اجناسها العالية في التسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي
فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف رحمه الله وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة
الكم والكيف والنسبة التي هي شاملة للسبعة التي جعلها ارسطو اجناسا كل واحد منها جنسا وذهب
طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف واما ارجاع الضمير المستتر في
قوله وينحصر الى المقدر منها من قوله الصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو
الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج

اقول لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل الى البحث عن الاعراض وهو عند الحكماء ينحصر في الاعراض منحصرة في تسع ٢٢٢

لا يخفى انه يجوز ارجاع الضمير المستتر الى الاعراض ولا يرد النقض بالنقطة والوحدة لانهما غير موجودين عند القوم حتى يرد

فان قيل هما على تقدير وجودهما داخلان تحت الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف

الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما غير حقيقيين فلا يكونان

من الاجناس العالية وبنى انحصار الاجناس للاعراض في هذه التسعة تتوقف على كون هذه التسعة

اجناساً وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها مباينة للاجناس التي تحتها وعلى انها لا

غيرها ثم كونها اجناساً يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس كاشتراك اللفظ اذ لا يكون ح

معنى مشترك حتى يتصور كونه جنساً ولا على سبيل الاشتراك المعنوي لان المقول بالتشكيك لا

يكون ذاتياً للحقيقة فلا يكون جنساً بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك الفانين

اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل يكون من اطلاق الذاتيات على ما تحتها من الجزئيات

ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام الماهية لما تحتها من الجزئيات بل تمام المشترك بين ماهياتها

التي لها حقيقة حتى يتحقق كونها جنساً ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة

بناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت

جنس عال لها ولا كونها مباينة للاجناس التي تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعاً

حقيقية واجيب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فيجوز ان يكون بعضها اجناساً مفردة

ولانه لا جنس عاليا لها غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان فان قال الامام هذه الاشياء التي توقف عليها

انحصار المقولات في هذه العشر مما لا سبيل لاحد الى تحقيقها فلا سبيل الى القطع بان العرض ان

قبل القسمة لذاته فالكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فان كانت النسبة

الى الاجزاء البعض الى البعض فهو الوضع وللجميع الى امر خارج فهو ان كان عرضاً فالكم او غير

قار فان نفى ... فالملك او الى الاين او الى النسبة فالمضاف والا فالكيف والنسبة الى الآن

يحصل فيه غيره فان يفعل او يحصل من غيره بان ينفعل وان كان جوهراً فلا يتبقى ١٢ منه

الا ان العرض قبل الا النسبة الى العرض يندرج فيما ذكرنا في ضبطه لانه ليس الاستقراء

والاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التي نبدأ بالكمية

اعم وجوداً من الكيفية والكمية وجوداً من الباقي لا انها اعم وجوداً من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض

للامور المقارنة للكيفية اعني المادية وعارض ايضاً للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجدت

الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجوداً منها وكون المجردات عالمية مثلاً لا تقتضي كونها

معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع

المقولات حتى لنفس الكيفية لا لعرض المعروض بها الا انها مع وجودها من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا

تقرر لها في ذاتها مع قطع النظر عن غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذاتها من غير

مع قطع النظر عما عداها فمتصلة القار جسم وخط وسطح وغيره الزمان ومنفصلة

العدد وقد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان

بحيث يلاقي كل جزء منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد

ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالنسبة الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية

لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية

للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين دون الآخر اختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما

على السوية والخط لجزئي السطح والسطح لجزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان كذلك

المشتركة يكون خارجاً عن الحد بالنوع لما هو حد له لان الحد المشترك يجب ان يكون بحيث اذا ضم

لاحد القسمين لم يزد به اصلاً واذا فصل عنه لم ينقص شيئاً ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءاً

آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيماً الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة تقسيماً الى خمسة وهكذا

فالنقطة ليست جزءاً من الخط لانها عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح الى الجسم ولا يوجد

بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمناها الى ستة واربعة كان

السادس جزءاً من الستة داخلاً فيها وخارجاً من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما في العشرة

واما الاربعة والستة كما كانت النقطة مشتركة بين جزئي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات

اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات وهو الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في

الجهات منها

في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين فهو
فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما
قبول المساواة وعدمها للكم خواص ثلثة تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول
عدم المساواة المراد انه اذا نسب الكم الى آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه اي صفة
الاعراض الذاتية الاولية للكميات فان العرض لغيرها بتوسطها فان الجسم اذا لاحظ الاعراض
والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكن ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا
آخر ولم يلاحظ معه عددا او مقدارا لا يمكنه ومنها قبول القسمة لذاته فيخرج عنه ان
غيرهما من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطتهما والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان
يفرض فيه شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل الى كثرة له
بعد ان كان له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ حينئذ يبطل المقدار
ويحدث مقداران آخران بل المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول
الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الى السكون
الطبيعي ولا تبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي شيء يعده اما بالفعل لا
ستعداد جزء او بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في الاعداد وهو يعد جميع
بعض الاعداد وبعض الاعداد بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون
للتعديد لان تنصيف المقدار كتضعيف العدد والعدد مبدؤه الواحد فذلك الكم المتصل
قابل لان يفرض فيه واحد يعده وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا
بواسطتهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلثة شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له
اولا وبالذات ولما عداه بواسطته ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالاولى من الثلثة
حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان اولى الثلثة هي القابلة لتعريف
الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا

تتمة

في المباحث المتعلقة بالكم انه يمكن ان يستدل عليه بالمشاهدة والاستقراء ما يدرك بالحس من الكم لا بد انه يحس
مفردا بل انما ينال مع المتكمم وذلك لا يدل على انه الا ان العقل يجد تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا
يمكن تعريفه بذلك المعقول بهذا المحسوس ومعنى هذا المحسوس يستغني عن التعريف وان امكن افادة تعريفه
لا لكونه تقوم معرفته عليه ولا الى مرتبة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه
اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة بمعنى
فيها الكم المتصل قال وارى انه قد بين ذلك على ان قبول القسمة عبارة عن امكان حصوله
حصول بالفعل ولا شك ان القسمة في الكم المنفصل حاصل بالفعل ولا اذا اريد بالقبول ما هو اعم
ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة
من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول بالاشتراك الاسم لا يخفى ان محصل كلام
هذا الفاضل ان المراد بالقسمة هو ما يعمل بالفعل في الكم المنفصل وما يعمل بالقوة لا بالفعل في الكم
المتصل وانت خبير بان شيئا من القسمين اعني الانفكاكية والفرضية ليستا بهذه المثابة
لا الانفكاكية فلما حرره انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتوقفها
الكميين المتصل والمنفصل فانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى
حاصل بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لكنها لا يكون الشيء بحيث يمكن ان يفرض
فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكنها بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى
الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عددناه من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة
والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم بالذات مصحح لاجرائه وصدقه عليه وهو
بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله
للون الحال في الجسم ولا تعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصحح للاجراء او صادق فيه
عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية بحسب آثارها في المدة او الشدة او العدة
وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض للمطابقة على الحركة المنطبقة

على فيثاغورس التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل بالذات وللكم المنفصل بالعرض
لان العدد يعرض لجميع الاشياء ولهذه المعروضات ايضا بقوله ويعرض ثاني القسمين فيهما
لا ولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم
الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما
راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لا ولهما راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد
يعرض للكم المنفصل بالذات للكم المنفصل كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض
ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض لو بالتشخص في حصول المنافي على
الشرط دلالة على انتفاء الضد من بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية
وهو عدم قبول التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجواهر لا يقبل التضاد
كما هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون
ضد الكم وكذا عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك ان الثاني حصول منافي الضدية فهو ان
الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم التعليمي ومن الشيئين
المتنافيين للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين
الامرين مناف للضدية بينهما الثاني عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين
الاتحاد في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف واذا
كان التضاد حقيقيا فيمتنع ان يكون النوعان من العدد موضوعا واحدا فان موضوع الثلثة بالضرورة
غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعان من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي هو الجسم الطبيعي
وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين مقدارين غاية
الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى
الآخر وكذا الحال في المقدارين وكذا اذا كررنا قول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون
عارضا للآخر ولا مقوما له على ما سبق لان لقائل ان يتواردا على موضوع واحد ايضا قد سبق

الضد من م

ان الاعداد

ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا الاستدلال بعروض بعض
انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء
الضدية بين خطين او بين سطحين او جسمين لان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته
انواع لا يعرض بعضها لبعض قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي هو الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
وللخط السطح ويرد عليه ما اورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد بين
الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فيجوز ان يتضاد
مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في
التخلخل والتكاثف الحقيقيين ايضا نبرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي لعرض الخط للجسم بلا
توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا يلزم للخط والسطح ان يتضادا ولا يوصف الكم بالزيادة
والكثرة ومقابلهما اي بالنقصان والقلة وبالشدة ومقابلهما
اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك
الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة
والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد وانما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار
ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف
فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد
وذلك اضعف منه وانواع المتصل القار اي السطح والخط والجسم التعليمي قد تكون تعليمية
وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات
الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان
يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان
نتخيله مقدارا لا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على
تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يمتنع الا لانه جسم لا يجب تناهيه فيجب

تناهی ما مرّ فیهما بل نقول الادلة المذکورة فی تناهی الابعاد جاریة فی الامتداد التخیلی للتخیل
اذا کان متحیّزا منحیزا بلا فرق لانه اذا امتنع تصور المقدار الذی لا یتناهی امتنع الحکم علیه بما یمتنع
وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصی متحیّز منحیز لا تصور امتداد لا یتناهی علی وجه کلی
فالممتنع هو التخیل لا المتعلق کذا قیل اقول وفیه نظر لان مساواة الصور لذی الصورة فی المقدار
لیس بلازم والا لم یمکن تخیل الاجرام العظیمة کالجبل والسماوات ولم لا یجوز ان یکون الجسم التخیلی غیر
متناه وصورة ای فی القوة متناهیة واذا تخیلنا السطح کذلک ای من غیر التفات الی الجسم وعوا
رضه کان ذلک السطح المتخیل سطحا تعلیمیا وکذا الخط اذا تخیلنا مع الغفلة عن السطح وعوارضه
کان ذلک المتخیل خطا تعلیمیا وانما سمیت الانواع الماخوذة علی هذا الوجه بالتعلیمیات لان العلوم
التعلیمیة یعنی الریاضیة تبحث عن هذه الانواع الماخوذة علی هذا الوجه وانما سمیت
العلوم الریاضیة الباحثة عن احوال الکمیات المتصلة والمنفصلة یعنی الهندسیة والحسابیة بالتعلیمیة
والریاضیة لانهم کانوا یبتدئون بها فی التعلیم ریاضة للنفوس لتأنسها بالیقینیات وتبعدها
عن الغلط وانها علوم منسقة منتظمة قلما یقع الغلط فیها وان کانت تختلف بنوع
ما من الاعتبارات ای هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبارات فان الجسم التعلیمی کما یمکن ان
یؤخذ کما عرفت یمکن ان یؤخذ بشرط لا ای الفنا بخلاف السطح والخط فانهما
یمکن ان یتخیل بعد ممتد فی الجهات مجردا عما عداه ولا یمکن ان یتخیل بعد ممتد فی جهتی الطول والعرض
مجردا عن الامتداد العمقی بالمرة ولا یمکن ان یتخیل بعد ممتد فی جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد
العرضی والعمقی قیل لا یمکن ان یتخیل النقطة بل لا بد ان یتخیل لها امتداد ما وان کان قلیلا جدا
فی الطول والعرض والعمق ایضا فیکون المتخیل جسما صغیرا لا نقطة وکذا لا یمکن ان یتخیل الخط لانه لا
یمکن ان یتخیل بعد ممتد فی جهة واحدة فقط بل لا بد ان یتخیل له امتداد عرضی فقط بل عمقی ایضا
فیکون المتخیل علی هذا التقدیر ایضا جسما لا خطا وکذا لا یمکن ان یتخیل السطح لانه لا یمکن
ان یتخیل بعد ممتد فی جهتی الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقی بالمرة فلا بد ان یتخیل له عمق ما

[illegible]

وان کان قلیلا

وان کان قلیلا جدا فیکون المتخیل علی هذا الوجه التقدیر ایضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعنی النقطة
والخط والسطح یمکن ان یتصور بما هی علیه ولا یمکن تخیلها بخلاف الجسم فانه یمکن تصوره وتخیله ایضا یشهد
بذلک کله الوجدان الصحیح اقول وفیه نظر لانه قد مر آنفا انه یمکن تخیل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوا
رضه وکذا تخیل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل بل الفاضل صرح بذلک وتخلف
الجوهریة عما یقال فی جواب ما هو علی عرضیته والتبدل مع بقاء الحقیقة وافتقار
التناهی الی البرهان وثبوت الکرة الحقیقیة والافتقار الی عرض والتقوّم بمحل
عرضیة الجسم التعلیمی والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان یبین عرضیة
انواع الکم فقدم دلیلا عاما فی الجمیع اولا ودلائل خاصة بکل واحد منها یختص بنوع منها ثانیا
اما الدلیل العام فتقریره ان معنی الجوهریة قد تختلف عما یقال فی جواب ما هو عند السؤال عن هذه
الانواع اعنی الخط والسطح والجسم التعلیمی والزمان والعدد فتکون هذه الانواع اعراضا لانها لو کانت
جواهر لما تخلف معنی الجوهریة عما یقال فی جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض علیه بان بطلان
التالی ممنوع حتی یقوم علیه برهان واما ما ذکر فی تعریفات هذه الامور تخلف معنی الجوهریة عنها فجاز
ان یکون من قبیل الخواص التی لا ینافی علیها فی جواب ما هو واما الدلیل ای الخاص بالجسم التعلیمی فتقریره
ان الجسم التعلیمی قد یتبدل مع بقاء حقیقة الجسمیة فان الشمعة المشخصة بعینها تتبدل مقادیرها
علی وفق تبدل اشکالها فانها اذا دورت کان لها مقدار مخصوص ممتد فی الجهات الثلث
علی نسق واحد بحیث یمکن ان یفرض فی داخلها نقطة یتساوی جمیع الخطوط الخارجة منها الی سطحها
واذا کعبت کان لها مقدار علی غیر ذلک النسق واذا طولت یتفاوت مقدارها بحسب مراتب
الطول مع ان الشمعة المشخصة باقیة بعینها فی هذه الحالات کلها مالم یطرأ علیها الانفصال فذلک
التبدل لیس معدوما قطعا ولا متعلقا بظاهر الشمعة کالشکل بل باعماقها جمیعا ولیس جزءا
ولا کالجزء منها والا لتبدل تشخصها بتبدله ضرورة انتفاء الکل بانتفاء الجزء فهو عرض
سار فیها فی جمیع جهاتها وهو الجسم التعلیمی فقد ثبت وجوده وعرضیته واعترض علیه بان الجسم

هو فی کل واحد ٣

التعليمي بالشمولية وامر لا تتبدل فان صلابين توارد عليه سطوح واشكال مختلفة وجب ان

التبدل ليس متعلقا بالظواهر الشمولية فقد تبين بما عاقبها الفاه التبدل الى السقص على

السطوح والاشكال واي صدار الابعاد الثلث اعني الطول والعرض والعمق كبقي بلك

الصور زيادة ونقصانا وكمية كما اختلاف فيها الجسم التعليمي فلولا يمكن ان ينافس بل التعليمي

يكون متعينا ساحة ولا تشغ في جميع تلك الصور واحدا ولا كتلف لكن المستدل اذا اثبت

بالتحلل والتكاثف لا يتم لهذه المنافسة مجال واعترض عليه بانه فرع على نفي الجزء الذي لا يتجزى

فان من قال به ويتركب الجسم لعقل انه هناك تبدل المقادير بانتقال الاجزاء من جهة

الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك كتلف اشكال الجسم وقسم تحليل هذا الدليل على ثبوتها لا

للسطح والخط بان تقال انها الفانية لا مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين

قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد

قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي في كل الحالين متبدل بعينه والا الذي

اي من بسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم

لان انتهائه للجسم للتعقل الى البناء ولذلك امكن فيه ان يتصور وانه غير متناه وما يكون انتهائه للشئ

مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح اي ما للجسم بسبب التناهي لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت

للشئ بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لالقاء ثبوت الشئ او كنقويه انما هو منه وعلى الجز

فد تكون خارجية عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل في نبوته في نفسه ولا شك ان الجزء

ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك

واعترض عليه بان مقوم الشئ انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشئ متصورا

بالكنه واما اذا كان متصورا بالوجه فيجوز ان يثبت له مقومات بالبرهان ولا يرى انهم استدلوا

على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذر عن ذلك بانه متصورة بوجه

لا بكنهها وتمسكنا انه ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه

فهو امر

فهو امر عدمي فلا يكون جزءا الامر موجود والا الدليل اي من الخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون

الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل عارضا لها

بعد ما عرض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لا يوجد فيه ولا يدل على

انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه كما استدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات

للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذا الامر على تقدير وجود ما يستحيل ان

ان يكون جوهرا لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فتكون اعراضا والا الدليل المختص

الزمان فتقريره ان الزمان لا يتقوم به تعين بل الحركة لانه مقدارها والمقدار لا يتقوم به متعين بل المتقدر

والمقدر يتقوم بالعرض عرض والا الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات

التي هي من العوارض المتقومة باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا والا اذا كان البعض لا اجزاء

فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير فقوله وتمنع الجوهرية الخ قوله العلي عرضية اشارة

الى الدليل العام وقوله والتبدل الخ وله عرضية اي الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة

الى الادلة التي مر ذكرها في كلامه الخ ذكر شرح فان التبدل امر لنا الحقيقة مختلفة بالجسم التعليمي والتعدد

فصار التناهي الى البرهان تعين بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية تعين بالخط والا الانفكاك

لا عرض متعلق بالزمان والتقوم به تعين بالعدد وثبت الاطراف اعلم ما دامت اتصفت

بها مع نوع ما من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط

وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست باعدام لكنها متضمنة

الاعدام مع نوع من الاضافة وبهذا التقدير لا تقتضي عدمها الجواز اتصافها بالوجود اي الجسم

لعدم ان انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف تنتهي بها ما له الاطراف اعني

والجسم ذو وضع فما ينتهي به الجسم ذو وضع اعني الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع

الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار

الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتقل في

احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء ممتد في جهتين هو السطح واذا انتهى السطح
في احدى جهتيه فلا شك انه يوجد هناك شيء لا ممتد في جهة واحدة فلا يتصور فيه انقسام اصلا وهو النقطة فانها
ان الجسمان اللذين بين لا مفصل مشترك بينهما اما ان يكون كل منهما منفصلا عن الآخر [illegible] اذا تلاقيا بطرفيهما
امرا طولا وعرضا فما يلاقيه كل واحد منهما الآخر لا يكون محدودا مالا نهاية له الموجودين بعدم
بين موجودين منقسم في الطول والعرض وهو ظاهر دون العمق والا لزم التداخل العميق والا كون التلاقي
ببعض فرضناه انهما تلاقيا عليه وعلى ذلك اثبات الخط في السطحين واثبات النقطة في
الخطين ولانهما متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بانه نهاية الجسم
وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي تعرض للسطح بالاضافة الى الجسم كذا الحال في الخط والنقطة
واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان
السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالكلية
يلزم التداخل ولا بالكلية لزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين
يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالكلية او الانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالكلية وكذا
النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان
الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع
في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الالتقاء بالعظم والصغر والسطح لا
حصة له من العظم والصغر لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم
والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة
للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان
الخط يتصف بالعظم والصغر جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ
لا حصة للنقطة من العظم والصغر في جهة ما لان امتناع التداخل انما هو بسبب الالتقاء بالعظم
والصغر فحيث لا التقاء فلا امتناع في التداخل الجسم مع رفض التناهي وعدمه فعن ان

والاتناهي

واللاتناهي بمعنى عدم الملكة العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان
التناهي يوصف بها الكم ويوصف به غيره الا بسبب مقابلته للكم وانما ذكره هنا ولم يذكره عند
ذكر خواص الكم العلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بحسبه وقد علمتها
وان كان لانه يوصف بها الامور التي لا تتعلق بها في الاعتبار الثاني في الاعراض التي تسمى الكيف وفيه مباحث
ثم الكيف يعني على ما يختصر حملتهما بالاجتماع لا طريق لتعريف الاجناس العالية
سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لما تقدم من ان ما ليس له جنس لا فصل له ولم
يظفر في الكيف بخاصة شاملة له سوى المركبة العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان
التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان اجناس الاعراض العالية ليس بعضها اجلى
من البعض فعدلوا عنه ذكر كل من الكم والاعراض النسبية ذكر فيه ما التي هي [illegible] وقالوا هو عرض
لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية وخرج النقطة والوحدة
من الاعراض ودخل الكيف اي قيد عدم اقتضائه الا قسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى
زيادة قيد الاولية كما نقل بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم البسيط حيث يقتضي
القسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه كما ذكروه
ثم الكيف يقصد بعديته كل منهما غير محقق ويكون حملتها بالاجتماع مختص به وقسمها
ما ذكره اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات
النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتوزيع الحاصل على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالتردد
بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم او لا الاول الكيفية المختصة
بالكميات والثاني اما محسوسة باحدى الحواس الظاهرة او لا الاول الكيفية المحسوسة والثاني
اما استعداد نحو الكمال او هو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لم لا يجوز ان
الكمال اي من القسمة الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان مالا
يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية

غير مختص بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجد فالمآل الى الاستقراء فليعول عليه
او لا ومنها ان الكيفية اما ان تتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفس من ذوات الاجسام
من حيث انها ذوات الانفس او لا تتعلق بوجود النفس او لا الكيفية النفسانية والثاني اما ان تتعلق بالكمية
او لا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما ان يكون استعدادا او فعلا والاول هو الكيفية
الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فيقال في تعريف الاخير على التعيين هو الكيفية المحسوسة
ولم لا يكون كيفية هويتها الفعلي دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالحسيات بداهة الكيفيات
المحسوسة انما هي لانها اظهر اقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات
المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها
ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج اي حاصلة من انفعال العناصر في الخصوص كما في المركبات
مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان حر النار لبساطتها لا يتصور فيها
المزاج كما في الفلفل وهذا معنى قوله تستحفظها بل عمومها لان الحرارة ليست نوعا للحرارة
النار لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لانها لسرعة زوالها اشتد شبهها بان تنفعل وسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات
الراسخة وتنبيها على تلك المناسبة وقد نقل هذا القول بتأثر في القسم الاول نسب
التسمية بالانفعاليات لكن دل التفرقة بين الاسمين فيقتضي الاسم الملتحق
علية تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال
زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال فان الاجسام تنتهي بتحليلها الى اجزاء
اصلية قابلة للانقسام الوهمي دون الانفكاك الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متى التقت
الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تحول متحددة الاطراف غير نافذة نفاذا
لعضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو لانه اجزاء صغار
فيكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي ليس في هذا التقطيع هو الحلو وكذلك القول في الالوان

قال الجزء الذي

قال الجزء الذي ينفصل فيها منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع
جامع للبصر هو الاسود وبحسب اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد
والبياض وقد جوزه من المتكلمين الذي في الحرارة لكن الذي اجرى عادته بان يخلق الحرارة عقيب
عقيب مماسة النار وكذا في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات
من اجلى العلوم البديهية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء
بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس الجملة كما في الامتداد السطح والالوان والطعوم
والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما قيد الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل
انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح ولا الهيئة اي ضمن اوساطها فمن حق الملموسة
فان قيل لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب اختلاف الهيئات
الحاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لآلة
البصر اثرا وآلة اللمس اثرا آخر وسمي اي كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل
على ثبوتها واجيب بان تلك الهيئات اي الحاصلة في الحواس تحت نفس الاشكال فان الاشكال ملموسة وا
لهيئات اي الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة فاذن هي كيفيات مغايرة للاشكال
في الحواس وجود هذه الاجسام اي رمة ورد بهذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى التقدير تسليمها
يلزم جواز ثبوت الكيفيات في الاجسام اي رجحتها لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء
هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال
ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة
بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فنمنع الكيفيات انما يكون بين الاطراف حتى في زمان
يكون كيفيات هي الاواسط والجواب عنه بان الاشكال ليس فيها تضاد حقيقي فينبغي ان قطعا وليس
ليس شيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنس الشكل والكيفية وهو غير مفيد لنا اذ لا يدعي
جواز ان تكون الكيفيات المتوسطة بين الاطراف من الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله

لا اختلافهما بالحمل اي بحمل شيء على الاشكال الا بحمله على هذه الكيفيات وبالعكس اي بحمل شيء على
هذه الكيفيات لا بحمله على الاشكال الا بحمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال
ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكر في الوجه الاول او حمل الشيء على هذه الكيفيات
دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكر في الوجه الثاني
والى هذه الكيفيات الملموسة للمحسوسة مغايرة للمزاج لعموم آثاره لا لرد من زعم ان هذه الكيفيات
نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة فلا تحصل بدون المزاج كما في البسائط
والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج مغايرة له لان العام مغاير للخاص
ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية المحسوسة اي صفة في نفسها عن ...
والبرودة مثلا الشيء الذي يستخن بفعل البرودة ويستبرد بفعل الحرارة فهو في الحقيقة
جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فهما من المحسوسات او اوائل المحسوسات والملموسات
وليس اوائل المحسوسات بوجه بل صح انها لان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه
القوة وقد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالخراطين التي قد سلبت الاربعة وكذا ادرك القوى
لي سنة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة
اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في ظاهر البدن والحكمة تقتضي ان لا يخلو
حيوان عن هذه القوة ولما كان المتنبه في هذه المرتبة من القدرة في ذلك وعنها النفس ان الاجسام
العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات
الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم
خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفية فلا تدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي
وكذلك المذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او انفصال شيء
من اجزائه واتصالها اياه بتوسطها الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة
والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يختلط الطعم وكذلك الشم يتوقف على تكيف

بكيفية ذي الرائحة

بكيفية ذي الرائحة او بتخلط باجزائه فلا بد من خلو ذلك الجسم الذي في الشم عن الرائحة باجزائها
ذكرنا وكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الصوت
والا لم يحصل كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا يحتاج الى توسط جسم فيجوز خلوه عنها
الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل
المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها مدركة اولا بذاتها
وما عداها اعني اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف والخفة والثقل فقد
ركب بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وقيل ان الخشونة والملاسة
ملموستان بلا توسط فقد يبحث عنهما انهما من مقولة الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة
للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات وان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنينا
عن التعريف فما ذكره من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل قصد بها بيان احكامهما فالحرارة
فمن شأن الحرارة افادة الميل المصعد بواسطة التحريك فان المركبات لما كانت مركبة من اجسام
مختلفة في اللطافة والكثافة ولما كان الالطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء
اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب
بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطيئا ولما
لم يعد الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم تفرق اجزاء المختلفة الطبائع التي منها تركب
ذلك المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات
لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى
امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة
معدة للاجتماع الصادر من طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام وفيه الاجتماع
اليها كانت الافعال لها معداتها فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شأنها تفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان للمركب الذي لا يكون شديد الالتيام

دل الى التمام تشديدا فلا يجوز ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال
او لا وعلى الاول اذا اثرت الحرارة فيه حدثت حركة الدورية كما في الذهب لان النار
انما لا تفرقه لان التلازم بين البسائط شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذب
الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كانت الغالب هو اللطيف تصعد
بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث
تسييل لا غير كالرصاص والقلعي وكما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة حدث تجفيف
سنونة واحتيج في التليين الى المعونة باعمال تتبعوا لها اصحاب الاكسير الحسنى ... يزيده اشتعالا
كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل من الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد
والتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصية لها لان
هذه انما تكون عند تكون الشرائط وارتفاع الموانع والافعال الطبيعية الواحدة تختلف
بحسب اختلاف القوابل وما ذكروه من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات اي هي
اذا اثرت في المركب لا اذا اثرت في البسيط فبحسب ما يقتضي تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت
فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بالطبع وربما تفيد الحرارة من الفوق الى الفوق تختلط
وتمتزج بذلك الاجزاء المائية صاعدة فتصعد ويصير مجموع ذلك بخارا فالحرارة
تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي برودته للم...
للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات التي تألف الاجزاء اوجبت تكثفها والتصاق
بعضها ببعض ومنعت تفرقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبة المنجمدة بالبرودة وتحليلها
وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكثفها والتصاقها وهما متضادتان فمن زعم
لا ارى ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة
لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة
على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة

في جرم النار

في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الى مكان تأثير شعاع الشمس
للراس او قرب سمتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة
في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك
ينسب اليها كما صرح ائمة الطب وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية
وقد اختلفوا فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج
وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر الاجزاء القابس حصل منها مركب كان الجزء الناري يفيد
ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث
يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يفسد المركب معه فيما فيحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك
المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي في
ولعلها ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على المركب المضادة كذلك
تدفع الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الغريب اذا حل تفرق الجسم المركب فالحرارة
الغريزية تدفع اثره لما يفيد المركب الاتصال الى ما يليق بالطبخ فعلى هذا التفاوت بين الحرارة
الغريبة وبين الحرارة الغريزية ليست بالماهية بل التفاوت بينهما لكون الغريزية جزءا من المركب وكون
الغريبة خارجية عن المركب حتى لو فرضنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من الماهية والحرارة الغريزية
خارجة كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو
الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما تستفيدها
المركب بالفيضان كما تفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في الشفاء من انه قال الحرارة
التي بها يتعلق البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار
الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب للجواهر السماوية لانه
ينبعث عنه يعني اذا امتزجت العناصر وانكسرت كيفيتها حصل للمركب نوع وحدة
وطبيعة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به يحفظ التركيب

وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار
الاسطقسي فتلك الحرارة يتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو
بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة
الاول ان حرارة الشمس تقوي وجوه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار تسود
كذلك الثاني ان حرارة النار عند تقوي على الفواكه تحرقها ولا تنضجها فاذا استولت على
الفواكه انضجتها لذلك صار اسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة
الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار واي مدار لوازم هذه غير لوازم
تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية
والغريزية من جنس الاول دون الثاني لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اهلكت
القوى واستد افعال البدن ولا تلك فمنها اشتدت كانه اشتد ازدادت الافعال
الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة
الاسطقسية تتبع بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت لعدم ما كان يلمس يدرك
الحرارة في بشرته وتتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج
يقال ان الحرارة التي عفنته والنفخته استفادها من الخارج وتحقيق ذلك ان العفونة
هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الاجزاء الرطوبية
الى الانفصال فيستحيل ما يلقاها من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية فتزيد
وتنزل انتفخ بها الرطوبة ولا يخفى علينا انه ينفصل بلطيفها عن كثيفها فيتحد
المزاج الى ان يبطل الا ان فلا يتغير المزاج اذ تعرض لعلة لا تستولي عليها العفونة الا لانفصال
الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا تتحرك اجزاؤه الى الانفصال فتبين ان الحرارة
الاسطقسية موجودة بعد الموت في الحرارة الغريزية التي كانت تمنعها مدة الحيوة
عن ان تستولي على رطوبة البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة

الحيوان

في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لانها لا تنقص العفونة في شجرها كما تعفن اذا
قطعت منها بل الطبع في النبات في حرارة مثلها الا انها لا تظهر في المية ظهورها في الحيوان
وان اسم الاطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس من حيث اشتراك اللفظ على
ما يتوهم من هو مفهوم واحد هو الكيفية الملموسة لا المختصة والظاهر انه جنس تحته انواع اربعة والمفهوم
في عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان آخر غيرها ولا
عن قوله وجهها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية المحسوسة وعلى الحرارة الغريزية
التي لا تدرك باللمس وعلى اي الغريزي ايضا لانها ليس من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر
والثالث ليس مما يدرك بحس اللمس ويقال ان معنا ان الحرارة تطلق على معان آخر غير الكيفية
المحسوسة من النار في الحقيقة يشتد الكيفية المشبهة بها الحرارة الغريزية والكيفية التي تظنه
من الكواكب اي ان حدث من الحركة في غاية التمحل اذ لا قرينة تخصص للكيفية المحسوسة من النار
والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله صفتان
احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال وبعضهم عرفوا الرطوبة بما
الوصف الاول وفرقوا الكيفية تقتضي سهولة التشكل بالشكل اي ذي القوي وقد ورد عليه بانه
يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطف وهو ولم يقل به احد واجيب بان سهولة
التشكل في النار التي يلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليس كذلك واللطافة تطلق
على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقي
والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع لكنه لا يقتضي سهولة التشكل فان
السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل وايراد ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء
رطبا بل ارطب من الماء وانه ايضا باطل بالاتفاق والحق على ان الرطب اذا امتزج باليابس
افاده استمساكا عن التفتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان
الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن يتعين لزوم كون

الهواء ارطب من الماء اقول يمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة
بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها ليست مفسرة بها بل بالكيفية
المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع فان قيل
زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما
في الماء لم تكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بسبب المقتضي يكون
بسبب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة وا
لآخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالجسم
بغيره وسهولة الانفصال عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون العسل اشد التصاقا وارطب فيكون
العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد لا انه اسهل
التصاقا منه ولكن ليس الرطوبة بمعنى الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد والصق في
الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق
فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء
بالعكس والقيد قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال
الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا شبهة في انها ليست محسوسة لان الهواء
ارطب الاجسام بهذا المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل
ان لم تكن محسوسة فكان الهواء محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا
يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة
الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في
بحث الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس انها محسوسة و
لعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم
ان الرطوبة بالتفسير الثاني تقارب البلة وتغاير الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون

مبتلا اي وهي مخصوصة بالماء لا يوجد بالهواء كما اشتهر ان ضبط الرطوبة باليابس الغير
مستمسكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد تطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب
بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا
يسمى مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل
اي ذي القريب منهما مغايران للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى
الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة
وانما يكون قبوله للغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكون من
الكيفيات الاستعدادية قال الامام وقد ظن قوم انهما من الكيفيات الملموسة وليس كذلك الاول
الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها نابتا
وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا ا
الملموسة ايضا لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بان يتحرك الاول الحركة اي ضلعه في سطحه
الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا للقبول وتلك الامور
والاوليان ليستا من اللين لانهما محسوستان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة وا
للاقوة وليس في الصلابة الا امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي والثاني الشكل وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بالصلابة فان الهواء الذي في الزق ا
المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد
نحو اللاانغماز وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى
حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس وقد يقالان
بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي وا
لثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز
الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة

الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك وليطفو فوق العناصر والثقل الاضافي
يقال باعتبار نسبة احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز وا
لمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا شان الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في
الهواء الذي كيفية يقتضي الجسم الحركة بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض
الى المركز المحيط وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبار نسبة احدهما كيفية يقتضي بها الجسم الى ان يتحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط وهذا شان الهواء فانه يرسب في النار و
يطفو على الماء الذي كيفية يقتضي بها حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كان النار
الى المحيط فنسبة ما ذكره في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون من نسبة سكاني النار والهواء
اعظم من نسبة سكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكره في الخفة الاضافية
الاول يقتضي ان يكون الامر بالعكس من ذلك اي ان يكون نسبة سكاني الماء والارض اعظم من نسبة
سكاني النار والهواء وانه متناقض وبيان ذلك انه لو فرض جزء الماء مماس للفلك
القمر ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يصل محدب كرة الماء فيكون قد قطع من نسبة سكاني النار والهواء
وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر هذا الفلك ثم خليت وطباعها تحركت
الى ان يماس محدبها مقعر الهواء ايضا فقد تحركت ايضا تلك المسافة وان كانت تلك
المسافة اكثر من نسبة سكاني الماء والارض صح ما ذكره من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك
الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع من نسبة سكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء
بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خلي وطبعها تحركت الى
ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة
اكثر من نسبة سكاني النار والهواء صح ما ذكره من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط والا لم يصح وفي الجواب نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك

ثم تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في نسبة اكثر من نسبة النار والهواء و
الماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها ح تتحرك بطبعها الى ان يماس
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في نسبة سكاني الارض والماء فقط مع ان كلتا نسبتي الاولى اكثر من
الثانية واذا فرضنا كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون
مركز العالم محدبها كان حالها على عكس الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا
بالقياس اليه وانا اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما متشاركان
في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصته
الخفة اي في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى
الاول خفيفا اقول مراده بهذا الجواب على ان يكون ثخن كل عنصر اعظم من ثخن عنصر من
ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة
الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني
صورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل يسبق الى الوهم ان اثخان
العناصر الاربعة متفاوتة اعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في الجوف ما بين المحيط والمركز
المصمت ولو سلم ذلك لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض
مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها ح تتحرك الى
ان يماس مقعره محدب كرة الارض فيتحرك بقدر كرة النار والهواء والماء ونصف المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط بمقدار نصف قطر الارض فقد تحركت في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها
ثم نفرضها قد خليت وطباعها فانها ح تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فتتحرك بقدر
ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض وهي نصف المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
بمقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض

وتظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا كذلك حال تركيبه فان في الكل من عنصري
الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل وهو وضح لبطلانه فان الطبيعة
البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين وكذا اذا ما اركبه فان حركة كل من هذين البسيطين
حركة طبيعية من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز بعوانه باطل لان لبعض العناصر التقعيد
المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع الا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
وانه محال غاية الامر ان التقعيد المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويا خذ المركز منه
فيلزم حركة التقعيد من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا
يتحرك عنه بالطبع الا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا
صادفه اخرجه عن مكانه وای صدر ان التقعيد يطلق الطالب المركز والخفيف مطلق الطالب المحيط
لكن ذلك الطالب في المطلق من كل منهما اقوى وهما بخو المضاف في كل منهما كيف الطالب المطلق
على المضاف في عند المركز والمحيط فيه وكيف جواب عما اورد على ما ذكر في التقعيد الاضافي باعتبار
الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا وطبعهما تحركا الى المركز
فكانت الارض ينقيضا قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا اعما
اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز
وتحركا بالطبع نحو المحيط كان النار ينقيضا فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك
فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح تعريف التقعيد الاضافي في قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح
في تعريف الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان التقعيد المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف
قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت كما انهما الطبيعي ومقصدهما الاصلي كذلك انهما
بالنسبة الى التقعيد المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا
مشغولين بالتقعيد والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها
الطبيعية فاذا فرضنا ان التقعيد المضاف منها اي الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي زايلا فيه الحركة

وكمال الرابعة

وكمال الرابعة انما يتصور بقدر تخلخله عناصر اي النار والهواء والماء وذلك بان نفرض
مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه
لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز لكن تقطع اكثر المسافة التي بينهما
حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه
الطبيعي غاية الخروج وبلغ المحيط كمال البعد لا يتصور ذلك الا بان يفرض مركزا الى اعلى محدبه
فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى
المحيط حركة لا تبلغ الى المحيط ولكن تقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه
الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لان التقعيد والخفة من [illegible]
المبدء عند ما بحسب المبدء مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا
لما يمانعه وهو يتعلق بالجسم اي [illegible] لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما
يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والمبدأ الذاتي ان كان طبيعيا ونفسانيا وقسريا
لان [illegible] ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل مباين له في الوضع فهو
قسري كالسهم المرمي وان كان صدوره فيه عن تاثيره لا بمباينة وضعا فان كان مع قصد وشعور
فهو النفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة كميل الحجر المسكن في الهواء
فتقتضيه على غير نحو كميل النبات الى النمو والتزايد فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة
والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومن ثم جعل ابدا
النفساني اعم منه من ان يصدر عنه [illegible] لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس
فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى النبات النفساني ويخص الطبيعي بالمبدء
عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي المقتضية
للحركة اقتضاء ما يترتب عليه وجود الحركة ان لم يمنع مانع وباعتباره يصدر عن
الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل لابد منه في الحركة وذلك لان الحركة امر

متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المتحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة
والضعف ليتعين بكل واحد من هذه المراتب صلوح مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل
واني قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة يجب ان تكون المرتبة على اعتقاده ملائمة
تلك المرتبة من الحركة فجاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة اياها واعترض عليه بان المبدأ القابل للشدة
والضعف على مراتب متفاوتة نسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مرا
تبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند احد
المبدأ الى الطبيعة او القاسر ويستند شدته وضعفه الى امور مختلفة اي غير خارجية كقوة الطبيعة مثلا
وضعفها والى خارجية كرقة المعاوق الخارق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند احد الحركة الى الطبيعة
او القاسر ويستند شدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل فيحصل المقصود وما ذكرنا
وجود الميل لانه بديهي محسوس لا شك في ان له مدخلا في وجوب الحركة لان الحجر المسكن في الهواء يحس
منه بمدافعة يعسر بها ان ظاهرا نقيض نزول الحجر المغصوب في بئر الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة
والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واسلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في
الحركة الطبيعية ضعيفة في الكمية ولا في الحركة الكيفية فلا وان وجه الميل بالسكون لا
كونه آلة مقتضية للحركة فان من احتج لما بينه حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة

ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد
بالميلين المختلفين ميلان لا ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر
عرضيا فلا يمتنع اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة
يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها بالضاد كذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا
الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل ولا اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان
السبب الموجب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها

لزم ان يكون

لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول فيه
نظر لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان
مختلفان يمنع كل منهما الآخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين بل لو اجتمع الميلان
المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين
مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون
مستندا الى القاسر كما اشار اليه آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ
الاشتباه اشتراك اللفظ الذي هو المعنى المذكور ههنا وبين ان يكون مقتضيا للذات في الفاء
امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد
بالتضاد التضاد المشهوري واذا كان الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت
الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في القسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل
الصاعد وهو الخفة ولما كان القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية هنا
اقول وايضا ان عنى بالاولين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء
واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين سائر انواع الميل لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى الفوق
فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظاهر وميلا الى جهة السفل الطبيعي والا لم يختلف في السرعة وا
لبطؤ الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة من شخص واحد فلان هذا الاختلاف لا يكون
باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المنفذ لاتحادهما بالغرض ولا باعتبار
معاوق داخل اذ المفروض انه لا ميل فيه الى جهة السفل ولقد اعترض عليه الامام الرازي بان
الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان الطبيعة في الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل الامام بوجه آخر وهو ان الحلقة
التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل واحد منهما فعلا معاوقا
لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق الفعل لمدافعته فانها غير موجودة في تلك الحلقة

في هذه الحالة اصلا اذ ليس الفعل قوة الى رتبة فانه لما الفعل المجذوب فعلا لم يصر مجردا قوة
على ان الفعل الآخر فاذن قد فعل كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد
منهما بحيث لو فرض عدم المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة مخصوصة وقد منعتهما لما
يمنعها عن الحركة الى تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي المدافعة الى جهة مخصوصة وليس ذلك النفس
والطبيعة لانها تتحرك نحو العلو والسفل وما نحن فيه ليس كذلك انما هو الميل جهته جذب
اي دليل لولا ثبوته لتساوى ذو المعاوق وعادمه بيان ذلك
ان الجسم القابل للحركة القسرية لابد فيه من مبدأ ميل في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان
انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة جسم ذي المعاوق وحركة الجسم
عديم المعاوق والثاني ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق
اي الفرض انه ليس فيه ميل طبيعي او نفساني فيقطع مسافة في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل وهو معاوق فيه
فيقطعها بين انه يقطعها في زمان اطول ولكن حينئذ ليلزم فيه ميل ضعيف من الميل المفروض
الاول نسبته الى الميل المفروض كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون
في ذي زمان عديم المعاوق يتحرك القسري مثل ذلك فيتساوى حركتهما مع ان احدهما ذو معاوق
وغير ذي عايق قد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء لعله فيه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه
في النقض والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند اخرين يعني عند المتكلمين هو
جنس متنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جهة اعتمادا متعددا ويكون له بحسب كل جهة
اعتمادا ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة
متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل جنس الاعتماد
عينه اي الذي هو في جهة السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم
الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما زاد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه
لازم ومفارق فالاعتماد اللازم هو اعتماد الثقيل في جهة السفل وذا الخفيف في جهة

العلو والاعتماد

العلو والاعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتماد المذكور من مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو والاعتماد
الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى المحل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض
مفتقر الى محل ولا امتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير
وهو مقدور لنا بين ان الاعتمادات يجد منفردا بحسب ارادتنا وينتهي بحسب صوارفنا فيكون صادرا
عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بالشرط
ولعلها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان
فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات وانها
تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم
فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اي المبصرات وهي
اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات اسم مطلق يعني سواء كان اولا وبالذات وثانيا
وبالعرض ومنها اي المبصرات اولا اذ الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي اللون والضوء والاطراف
والحجم والقرب والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح وشبهها ونحو الاختلاف في هذه امور راجعة الى ما ذكر
فالترتيب داخل تحت الوضع والتعويج كالكتابة وغيرها داخل تحت الترتيب والشكل والاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء اخلاق تحت
الشكل والحركة والبشرة والطلاقة والعبوس والتعطف داخلة تحت الشكل واللون والبصر يدرك الرطوبة
في سيلان اليبوسة في التماسك الا المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا
اعني المبصر اولا بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحقق فيما سبق
معنى المبصر اولا وبالذات ان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من ذهب الى ان المعقول من
المبصر اولا وبالذات هو الذي لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره
وذلك الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا

اولا ولكل منهما طرفان اى لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض
والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى ولا اول اى
اللون حقيقة يترتب عليه بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشىء من الالوان اصلا والبياض انما
يتخيل من مخالطة الهواء المضىء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج وزبد الماء فانهما مركبان
من اجزاء مائية متصغرة جدا وبينهما تفاصل يودى الهواء فيترتب عليه لون بين تداخل تلك
الاجزاء الهوائية واشعة فائضة من الاجرام العلوية ويتحرك تلك الاشعة من سطح بعضها الى بعض من تلك
الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس الى البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء انعكس
شعاعها الى جدار غير مستنير من ذلك الشعاع نه لون بياض فاذا ترادف الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء
يغلط لعدم الفرق بين الشىء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود نه اى زبد الماء انه
ليس هناك لون البياض فيهما متخيلا الا متخيلا وكذا اى فى الزجاج المدقوق ناعما بحيث ان اجزاء
اجزاء الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يكون بين الاجزاء المائية والهوائية فى الثلج
وزبد الماء تفاعل وامتزاج يصلح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك فى الزجاج المدقوق ولان اجزاءه
صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجرى بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك من شق من
الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض الانعكاس الاشعة مع كونه ابعد من ايجاد المزاج فيه اذ لا
يتصور فيه تفرق الاجزاء الا التى نشأ منها ضوء الا يمكن حصول لمعة بدونها والسواد يتخيل بضد ذلك اعنى
بسبب عدم غور الهواء والضوء فى عمق الجسم وسائر الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء
ومنهم من قال الماء يوجب السواد اى يوجب تخيله لانه يخرج الهواء عن الماء اذا وصل اليه وانفذ فيه اعماقه واوضح منهما
وليس الشيئا انه كما ينفذ الهواء حين نفذ الضوء الى السطوح فيتبعه السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا والحال
النبات اذا ابتل مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
متمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ اى البياض يقبل جميع الالوان كلها بخلاف السواد الذى
لا يقبل شيئا ان يكون السواد عنه قشرة فى القول الاعتى واعترض عليه بان سواد الشباب يتسلخ بالشيب

وبانه يجوز

وبانه يجوز ان يكون الكيفية مفارقة والتخيل لازما بزوال السبب الاول ولزوم سبب الثانى ويرد انه انما
يقبل جميع الالوان سوى البياض الذى فيه فلا يلزم عدم قبوله عنه وان اريد بالقبول الامكان اى للمع فالكل
ممنوع والمحققون على انهما كيفيتان متحققتان وقد يكون متخيلة ايضا وكونهما متخيلة فى الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافى تحققهما باسباب اخر فى الشيخ كذلك ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض
ولكن منع ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى البيض المسلوق فانه يصير ابيض بالنار ولم تحدث
فيه تخلخل وهوائية بل خرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فانه
يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل فى غاية الاشفاف ثم يطبخ
سنح فى ماء طبخ فيه القلى وسائر نه يضعفه ثم يخلط بها الان فانه ينعقد ذلك المحلول فيبيض
غاية الا بياض كاللبن الرايب ثم يجف بعد الابيضاض فلو ابيض فيه لكونه شفافا لفرق
ذرة الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعد زمانه كما فى الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا
يبيض ما سحق والتصويب مع ان تفرق الاجزاء وملامسة الهواء فيه اظهر ومما يستدل به فى الشفاف على
حصول البياض بغير اختلاط الهواء المضىء بالمشف ان الا يدهما اختلاط طرفى الاى من البياض
الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السودة وتارة الى الحمرة ثم العمة ثم السواد
وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف التركيب عنه الا للوان فان لم يكن الا
السواد والبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يمكن فى تركيب السواد والبياض
البياض الا طريق واحد ولم يقع الاختلاف فى الابتداء والضعف فيهما الا بحسب الحمرة والخضرة وكون ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف الشفاف بالمظلم والسواد والا
منعكس الا حمر والاخضر الا فى الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ولا الا
الوجهين على ان سبب اختلاط الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر ولا
لانهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان المعلا
منافى نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلان او متحققا على انحاء مختلفة وان عكس السواد

عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان
بين طرفي اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما يتواردان على موضوع واحد
مع امتناع اجتماعهما ويتحقق غاية الخلاف بينهما وبتوهم ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما و
يحصل من اجتماعهما الغبرة فبطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما اما ان يبقى كل واحد منهما
او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد
منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون
حاله عند الخلط مع زوال الاجتماع كحاله عند زوال الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى
الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او يرى في غاية السواد ان كان الباقي
على صرافته هو السواد والفرض يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته ينتفي ويحصل
الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون آخر متوسط
بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند [illegible]
انفراد انتفاؤه بالكلية لجواز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون
المدرك بالحس ذلك هو اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على [illegible]
الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعمه الشيخ وابن
الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يكون اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم
شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء فيه اللون المعين واستدل
الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس
في غار مظلم يرى من خارجه من في ضوء اذا اوقد نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو
الضوء المحيط بالمرئي واحتج ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه
ضوء ضعيف يرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه
ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد هذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف [illegible]

اذ لا [illegible] ان [illegible] سواء النفي
بل ان الظلمة [illegible]

يوجد كل

يوجد كل منهما مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع
غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس
معها فاذا فقدت مراتب الضوء بأسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا فيحدس من ذلك ولم نقل فنعلم
من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائه بل لا
نتقاله الى لون آخر محسوس مع مرتبة اخرى ويجوز ان يكون اللون الحقيقي غير مشروط بشيء من مراتب الضوء موجودا
في تلك الحقيقة في الظلمة [illegible] الا ان المحسوس فكيف يحكم بما ذكرناه واعترض عليه بان التفاوت في
المثال المذكور ليس الا لاختلاف اللون الواحد بحسب [illegible] عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان [illegible] ظهوره
عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان [illegible] ظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الـ
[illegible] في الظهور فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل المنكشف [illegible] الى اللون الواحد الحسي [illegible]
هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل الى الحس في الثاني
بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه
في الاول او توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تأملنا في ذلك تأملا وافيا تميز اللون عن
الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود
اللون لان ذبل اللون في الضوء شرط لوجود اللون فلو كان وجود اللون شرطا لوجود الضوء لزم
الدور وهو ضعيف لانه ان اراد [illegible] التوقف [illegible] منعنا وان اراد المعية [illegible] الامام فهو غير محال
على انه قد صرح بوجود الضوء دون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران
حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الابيض والاسود اذا وقع عليهما
ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطح احدهما يختلف بعضها للحس عن الاول وزعم بعض الناس ان
الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عبارة عن ظهور اللون فعلى المعنى المذكور للاول بيان
او لون قد ظهر للحس وفي الظهور المطلق هو الضوء ونفي المطلق هو الظلمة والمتوسطة بينهما هو
الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الظل مرتبة من مراتب الظلمة

الظهور ثم بين هذه الدعوى بانه اكثر ظهورا لونه لان هناك بريقا ولمعانا وليس اللون كذلك بل ليس هناك الا
زايدا على اللون الذي ظهر ظهورا تاما واستدل عليه بان اللامع بالليل يرى في الليل مضيئا في
الظلمة ولا يرى ضوءه في ضوء القمر فالقمر يرى مضيئا في ضوء اشد ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس فهو لولا ان
الحس ضعيف في الظلمة وكان اللامع بالليل يظهر قدر الظهور فظن ان ذلك الظهور كيفية زايدة على لونه
ثم اذا التوى بنور سراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر
فقد ظهر ان ضوء هذه الاشياء ليس الا ظهور الوانها عند الحس فان زوال الحابس لا يخفى الا انه لم يعنده
فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره قال الامام ولا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف
احوال الادراكات لكنا نعلم ان الضوء كيفية وجودية زايدة لان البياض والسواد قد تشاركان
في الضوء ويتباينان في ماهيتهما فما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك المختلفين في الماهية في ظهورهما
عند الحس المعتبر الا انه اي الحس ان البلور والماء اذا كانا في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه دون اللون
فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلا للشدة والضعف المتباينان نوعا بين اي
اللون والضوء بل الشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف
منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلا للشدة والضعف فيكون كل منهما
الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان الواحد مثلا اشد من
سوى الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض الثاني باطل لان لم يكن
التفاوت في السواد لامر خارج عنه لكنا نقطع ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا
مباينا للاضعف واعترض عليه بان السوادية عارض لها في الجملة ان المقول بالتشكيك
عارض لما تحته على الافراد واستدلوا عليه بوجوه من الادلة ان نسبة الماهية وذاتياتها
الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان كنهها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق
الماهية وذاتياتها بل تنتفي بانتفاء الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها
ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شي منها اقدم واولى واشد وتقدم بعض الجزئيات في

البعض بالوجود

البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي
المتأخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك هي
العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل يجري في الامر الى لان جميع الجزئيات متساوية في ان كنهها ذهنا
وخارجا لا يتصور بدونه ولا يتحقق شي منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر
الى بالنسبة الى شي من الجزئيات اولى واشد واقدم فان منع استلزام ذلك في الجزئيات في هذا
الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الى كان المنع مشتركا واذا ثبت هنالك او من الثاني ان
الامر الذي قد يتحقق التفاوت حيث يوجد الاشد والاضعف ان لم يدخل في الماهية لم يتحقق التفاوت
فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الا
جزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت داخلة في ماهية الضوء لم يكن في القمر ضوء
والا لم يكن تفاوت النور من نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا
مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزايد ان دخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك
للاضعف فيه والا غير داخل فلا تفاوت ولان ما هو مفهوم العارض في تمامه السواد مثلا الخصوصية التي توجد
في بياض الثلج دون العاج ان كانت جزء مفهوم البياض لم يكن في العاج معروضا له والا كان
مفهوم البياض في تمام السواد حينئذ واحدا في ماهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في ماهية
العارض والماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض في جميع المعروضات
واقول في توجيه منعه على الدليل المذكور على امتناع التفاوت في الماهية ذلك انه كما جاز التفاوت في
العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلا يكون في الماهية العارض باعتبار
امر خارج عنها داخل في ماهية بعض الافراد مثلا يكون النورية تمام ماهية الانوار جنسها ويكون
الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس
المنع لانه ان القدر الزايد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء انما يلزم
لو لم يكن ذلك الزيادة من جنس الماهية واذا تحقق ذلك فلا عبرة لكونه داخلا في ماهية المعروض حتى

لو فرضنا الخصوصية التي في لون السواد عارضا كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض زيادة

عن فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة

ولا يمنع منع ذلك في الماهية وذاتياتها واي مانع من عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في تمام

عدم تفاوت شيء من المقولات في افراد سواء كان عارضا لها او ذاتيا لها وهو معنى النقص وان لم يكن

ما لعالم تيم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها فانه ليس الا مذهب بعضهم نفي التشكيك مطلق

تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم

دليل على الامتناع مدعيا ان التفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها

في الاطول كما هي في الاقصر لبطلان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في

ماهية وان اعني التفوقية بين كان اذا كان ذلك النقص اي رجع المعنى المشترك داخلا في

ماهية الا [illegible] وكذا كان داخلا في جزء هويته لم يكن بدون [illegible] مع ان الدليل المذكور لا يتم

في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ثابتة تتفاوت الجنس فيما [illegible] داخلا في ماهية بعض الانواع وقد يستدل

بان السواد الذي في محل ما من السواد شدة وضعف بعض منه في محل آخر فيكون كل منهما كليا له افراد

متشخصة في الخارج الكلي الآخر وضعفه ظاهر لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في

الماهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل المحسوس زعم بعض الحكماء ان

الضوء اجسام صغار رشية تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات

جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما

الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما [illegible]

في السراج المنقول من موضع الى موضع آخر وينعكس عما يلقاه الى غيره وهذه كلها حركة والجواب المنع [illegible]

ذلك حدوث الضوء في المقابل للمضيء ومقابله الجسم الكثيف للمضيء يوجد حدوث الضوء فيه الحركة

وسبب التوهم في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم لما كان بمقابلة [illegible]

الى [illegible] انه اكدر [illegible] لان [illegible] انه لو كان [illegible] المستقيم

فهو مرفوع

فهو مرفوع بان حركة الضوء في السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوث [illegible] الجسم

الف بل لما كان تبعا لوضع المضيء وسماته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة فلا يبقى آخر

زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الاول الى الجسم الآخر

واما في الثالث لما كان فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلته في غيره كما يحدث في مقابلة

المضيء كذا كان الشيء شرطا في حدوث الضوء فيه يتبعه بقابل ظن انه انتقال وحركة للضوء

المتصل لما يتقيد بمنقض اللطيف فانه متحرك وينتقل [illegible] مع انه ليس الا [illegible] فان

بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في موضع آخر على حسب [illegible] وكان ذلك

لنا ويدل على بطلان هذا الرأي [illegible] الاول انه لو كان [illegible] الى

الى الذي يحيط به كان الاكثر [illegible] اشد استتارا والمحسوس [illegible] منذ ذلك فان

المرئي كلما كان اكثر [illegible] كان [illegible] عند البصر ولهذا الوجه [illegible] لحصل

المحسوس فان الامتناع [illegible] واعترض عليه بان ابين [illegible] والمرئي [illegible]

اذا كان كثيفا [illegible] نفوذ شعاع البصر فيه لا اذا كان شفافا فلا فان صفحة البلور والزجاج [illegible]

ما ضعفها ظهر [illegible] ولذلك يستعين بها [illegible] على قراءة الخطوط الدقيقة [illegible]

بانه لو كان جسما لكن [illegible] اكثر كان [illegible]

اكثر [illegible] لم [illegible] ولا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت [illegible] لا [illegible] الاستعانة

بالدقيقة [illegible] للعيون الضعيفة [illegible] في الباصرة [illegible] دون القوية

[illegible] انه لو كان جسما متحركا [illegible] حركته [illegible]

ليس بالقسر والارادة بل بالطبع [illegible] الشمس اذا طلعت من الافق

[illegible] وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء [illegible] وجه الارض [illegible]

اذا [illegible] البيت الكوة [illegible] البيت [illegible] لم يخرج من البيت

[illegible] والا [illegible] لان المفروض ان لا [illegible]

غير مستنده ولا انعدم الضياء بحجب الجسم الا لزم ان يكون حيلولة حجاب جسم بين جسمين مضيء ومستنير لا مرين لانعدام
ح عرض ليس الا بل هو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول
مثله في الجسم المقابل له وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى
ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى
وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذات نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل
من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء الارض من المقابلة للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة
المضيء لغيره كضوء وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء
المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية
وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان الغالي في الغار الا لا يبصار من هو في هواء مضيء خارج الغار
كما انه لا يراه الجالس في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق كما انه اي المانع من الابصار يكون
ان يكون محيط بالرائي والمرئي متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس المانع عن احاطة الضوء
بالمرئي شرطا في الرؤية وهو منتف بالغار والمانع العائق عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة
مطلقا وليس ذلك بالبعد مما يقال ان شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا المحيط بالرائي او المرئي
فيما اذا كان ذات المرئي مانعة عن الابصار لا فيما يكون لفقد شرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا
خلو الجسم عن النور من غير انضمام صفة اخرى اليه لم يحصل له الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا
في الهواء وليس كامر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان لنا حالة كما اذا فتحناها في الظلمة
الشديدة وكما انا لا نرى في التغميض شيئا في عيوننا بل لا نرى هذه الحالة انا لا نرى شيئا
فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها
وجودية بقوله تعالى جعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان
الجعل اعم كما يتعلق بالوجود يتعلق بالعدم ايضا كالعمى اي صوت ان يكون الحاصل في الابصار بالمعنى الصرف منها
المسموعات هي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة

بعض الكيفيات

بعض الكيفيات المحسوسة الاصوات اي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس
عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في
قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث
مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا للصوت لانه يحصل حصولا واذا انقطع التموج انقطع الصوت
يستمر باستمرار الهواء اي رجحان الكون الا ان الصناعة منقطعة بانقطاعه وكذا اي في
مثل ما ليس بالطنين فانه اذا سكن القرع والقلع انقطع تموج الهواء الا ان الدوران لا يفيد الا الظن ولست
مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ليس بتام لاحتمال انه قد يوجد تموج الهواء بل يعد ولا صوت
هناك ولا يعد فلان ذكرتم انه يدل على عدم الصوت في بعض صور عدم تاثير التموج في جميعها فلا يفيد
الظن الصادر من استقراء البعض الجزئيات مع اكثر الفوائد الازمان الثابتة لا يفيد الجزم
بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا في كثير من المسائل العلمية يستعان
فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونه معلوما يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج
اذ بهما ينقلب الهواء الى المسافة التي يسلكها الغير القارع والمقلوع الى الجنبين وينتقل لذلك الهواء المنقلب
في الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا تتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا يبقى للتموج فيه
فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي وسط الماء فيبقى وانما لم يجعلا سببين للصوت
ابتداء حتى يكون التموج والوصول شرطا لاستتباعهما له لا جزءا منه او بنفسه سببين لا لوجود بنفسه بناء على ان القرع
وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لانه زماني وردّ ذلك بان التموج
ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا
فجعل الآني سببا للزماني لازم على التقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب علة تامة او جزءا آخر
منها اذ لا يلزم ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله اي ضيق بعض وذا
الكيفيات المحسوسة الاصوات اي صوت في الخارج الصماخ لا ان الصوت يحدث في الهواء الراكد
عن الصماخ الفاصلة اي كيفية الهواء الذي في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي

الى القرع او القطع اذ وصل الهواء الى الصماخ فقد ثبت في هذا الهواء السبب لخصوص الصوت
ولا وجود له في الهواء المتموج اي من خارج الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ
لما ادرك عند سماعه جهاته وحده من القرب والبعد لان التقدير ان لا وجود له في مكان جهته خارج
الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او جهته
اليسار او من مكان قريب او بعيد لانا نقول يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجئ
منها ويميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القرع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن للصوت وجود
في الجهة المذكورة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن اذ ليس كذلك
لان من سد اذنه اليمنى فيجرب الصوت من يمينه وسمعه باذنه اليسرى يعرف انه جاء
من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لم يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم
ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظني في
الصورتين لمن تأمل ويتبين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد
ولكن لك ان تقول ما ذكره لم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول ما حمله الى الصماخ
لان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يكون اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيد في
مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالاصوات الى الصماخ شرط
غير مستقيم في بحث السمع قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الاصوات انما يكون اولا بتوسط
الهواء المتموج لتموجه الى الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت
القائم بالهواء القارع للصماخ لا يكفي لشعورنا بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يكون بتتبع الاثر
الوارد من حيث ورد تتبع التفرس في الهواء الذي في المسافة التي منها ورد فان اي صدا ان عند
غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد
ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا الى الذي وصل الينا الى ما قبله من   وما قبله
جهة مبداء وروده فان كان القرب بينه وبين موجده ادركناه من حيث ينقطع ويفنى وح يتدرك الوارد

ومورده وما

ومورده وما هي من موجود اد جهاته ولبعد مورده وقربه في القوي قوة امواجه وضعفها ولو لم يبق في
المسافة اثر منه على المبدا الى العلم قدر البعد لا بالقدر ما بقي ولذلك لا يفرق في البعد بين الرعد لو
وصل الينا في ابعد بين وبين دوي الرحى التي بقربنا اذ قرب البناء بالفرق فيه بين كلام رجلين لا نراهما وبعد
احدهما منا ذراع والبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر
وقال الامام وهذا انتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه يجوز ان يسمع من الذي
وصل الينا قبله ما قبله ولكن يدرك الجهة الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا
واذا لم يكن الجهة مدركة لم يمكن ان الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا فيجوز ان يدرك الصوت
الذي في تلك الجهة لان حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات
فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا ولا لان الصوت اذا ادرك في جهته علم ان في تلك الجهة وان
يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كالعلم بذوق الملاذ او شم الرائحة من جسم
انتهى فيه وان لم يكن الجسم المذوق والمشموم وليستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب
احداث الهيئة الصوتية لان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء
الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل توجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان
وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكان ح وجود الكلمة التي تتكلم بها باقية حال
التكلم بها وجدوه [illegible] تجتمع في الوجود دفعة او على جميع الترتيبات
الممكنة بالترتيب بينها واما لا قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان
حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون [illegible]
على هذه الهيئة فلا يرجح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء الصوت بل عوارض المفارقة
اذ قد يوجد صوت ولا حرف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت وورد
هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وهو توهم بقاء اجزاء الصوت
بناء على انه كان قريبا من الصوت لبعض صفات الهواء الذي ملا الصوت فيسمع ثم يبقى وزمانه كان

لبعيد عنه يسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد يشبه مسموع القريب لا عينه لشبهه في الكيفية سواء

في تلك الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت يشبه الاول فالحاصل منه آخر وبهذا يظهر ان قولنا الهواء

المتموج المحمل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار يحدث منه صوت وهذا الهواء المتموج الى الخلف

فيرجع الى التموج الاول وحدث من ذلك صوت هو الصدى ويحدث له كيفية مميزة ليسمى باعتبارها

حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وتلك الكيفية

العارضة وذلك الصوت عند البعض او مجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن تحتملهما

المماثلة في الحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن آخر تميزا

في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين في الحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ان يكون هذا

التميز مشعورا به لكن مثل التميز في نفس المسموع كتميز خلافه وتقييد بانتفاء ده كالحرف بخلاف

الغنة والبحوحة وغيرهما فانهما قد تكيف بهما الصوت مع اتحاد المسموع ولكن الاولى في التفرقة بين الحدة

والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث تفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا وتاملا اما

مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء

اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة فان الضم مجانس للواو والفتح

مجانس للالف والكسر للياء واما صامتة فهي سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد

تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت

فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون ما قبله من الحركات فتحة واطلاق

اسم الالف على الهمزة باشتراك اللفظ واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت

وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا لا يجانسه حركة ما قبله متماثلة او مختلفة بالذات

او بالعرض بين الحروف لا تماثل انه لا اختلاف بينها بذواتها ولا بالعوارض المشخصة لها اي الحركة و

السكون كالباءين الساكنين والمتحركين بنوع واحد من الحركة اي بنوع الفتحة لا بالذات والحقيقة

كالباء والميم فانهما حقيقتان متخالفتان ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض

كالبابين اذا كان

كالبابين اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها

فانهما متفقان في الحقيقة مختلفان بحسب العارض ينتظم منها الكلام بانقسامه

فان الحروف اذا تألفت تألفا مخصوصا تسمى المتألف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد

ومؤلف والمؤلف ام خبر وانشاء امر وغيره تام تقييدي وغيره في جميع اقسام الكلام مؤلف من

هذه الحروف ولا يعقل كلام غيرها قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه

الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام

لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة و

الكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة ينفون ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر

فهناك ثلاثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين

طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة وانتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا

فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة

او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او المنهي عنه وليستا اي الكراهة والارادة ايضا كلاما

حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام اي [illegible] ان مدلول الكلام

اللفظي الذي تسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في

النهي لا يثبت [illegible] ثبوت كلام النفس لتعليلا لا ان المقصود الاخير الكلام هو

الدلالة على ما في الضمير [illegible] كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه

[illegible] تلك الالفاظ والاشاعرة يدعون ان

احد طرفي الخبر [illegible] بنفس المتكلم مغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه

او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام

لا والمعتذر من ضرب عبده لعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر

عذره عند من يلومه [illegible] الموجود في هاتين الصورتين صورة الامر لا حقيقته

عند البعض

اذ لا طلب فيها اصلا كالارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي المستعمل للاعتراض
فيقال المعنى النفسي الذي في النهي غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكره بل هو مريده في صورة الاختبار
والاعتذار ويعترض بان ليس كل حقيقة النهي بل صيغته فغلط اقول المعنى النفسي الذي يدعونه
انه في النهي ليس علم المتكلم ونحوه بل هو في صورة الاخبار عن الاعلام هو صورة ادراك مدلول الخبر اعني حصوله
في الذهن مطابقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها
يعني الكيفيات الحسية طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل
هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او
المعتدل بينهما واذا ضربت ام الفاعل في ام القابل حصلت تسعة فتسعة الطعوم فالحرارة ان
الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل
حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت في الدسومة
وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون
له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى سخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في
الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا ينحل منها شيء يخالط اللسان ليحس طعمه ثم اذا احتيل
في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه هي المعدودة في الطعوم دون
الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما والقابل في
المراتب المتوسطة بين كيفيتي الحرارة والبرودة وكذا بين كيفيتي الكثافة واللطافة غير محصورة
فيجوز ان يكون لكل واحد من تلك المراتب فاعلية او قابلية لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد
الطعوم البسيطة في عدد محصور فضلا عن التسعة وايضا الالوان نحو القروع والحنظل انما
تكون منه اما الطعوم لا تركيب فيها [illegible] المذكورة والف الاختلاف بالشدة والضعف
ان قضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا
واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان العفص كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان

وحده والعفص

وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه والفرق الافضل ان [illegible] والزيت حار
والفاصل والطعوم التسعة عند تلك الوجوه المخصوصة التي تعطيه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن
ولهذا قيل حدثت الطعوم [illegible] في الدلالة الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية احداث
سببا او تحت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاكثر التي [ربما]
يدركها او في نهاية التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث التفريق ولا شك ان التفريق في غاية
غير ملائم للذوق فلذلك كانت الكيفية الحادثة منها اي من الحرارة غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها في نهاية
الطعوم والبعد عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الذوق كان ذلك لمرض في الاعتدال السليمة
وكون التفريق في غاية ان القابل اذا كان كثيفا والحرارة قوية شديدة منعها عن النفوذ فيه
فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة شديدة التأثير فيكون اثرها اقوى فلا جرم
تكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة ولعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة الا
انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكر اولا لان الحرارة اذ تفرقت تفريقا صغيرا لكنها تكون غالبة فان
القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف اثرها لعدم
اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان تكون
دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل اي في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم
الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون
التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة تكون الكيفية اي الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في
عدم الملائمة واقوى من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة لميل الملوحة الى
المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة
قريبا من الحرافة بحيث يتوهم انه حريف وكيفية انه اذا انقص لطيف الرماد وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة
ولهذا قيل ان سبب الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة
يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة معتدلة فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب

بتولد الاملاح وتصير المياه مالحة وقد يتضح الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلي ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا في الشمس والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الا بالالم والالم الا لكن عدم الملائمة اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات اى ذوقه بواسطة التفريق اشد المنافرة من الكيفيات اى ذوقه بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف تفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعنى ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ لتقاومها فيجتمع اجزاء البرودة وتتواتر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا يتضاعف فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمة اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص مع برودته كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا بالشمس من النضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف لما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فيتنفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة فيه بتلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف الا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين الكثيف والمعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل وتتواتر تاثيرا ما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية في غاية الملائمة اعنى الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة و

ولشتهما عند

واشتهما عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة المنافرة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة كما يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اكثر من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحس هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها او اى مع الجسم لا تنفذ فيه لتوسطه بين الكثافة واللطافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة بمادته ولا بكيفيته فلا يحس بذلك الطعم الحاصل اصلا بخلاف الدسومة فانها وان كانت في غاية الضعف الا انها لطيفة تنفذ في المذاق فتؤثر فيه بمادته وان لم تؤثر فيه بكيفيته فيحس بها الدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر والمالح كانه مر برطوبة باردة لهذا يتولد من بعض الاجساد المحترقة ويبدل القياس على ان الملوحة اقل من المرارة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا بتسخين الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتهي الى الحلاوة اى مضى وان كان في بردها العفص لكنه في الاغلب اكثر بردا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا العلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لا بسبب لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة وتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك لانه بحسب التركيبات بين اجزاء ام زوجات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر عددا فانها اذا تركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما البسائط بتركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد فيقتضى كل منها طعما فيتلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان ذلك كالصادر من التركيب والتركيب المذكور من كثرة غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ماله اسم خاص كالبشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض وكالزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والسبخة من الطعوم المركبة

ما ليس له اسم مخصوص كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة
والقبض في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة
والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة وقد يشتق لكل منها اسم فان الملائم لشخص قد
يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم بسبب ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة
وقد يطلق عليه اسم بسبب الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات
المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات الكيفيات الاستعدادية الى جنس
الاستعداد لانه اما استعداد شديد نحو الانفعال اي نحو القبول اثر بسهولة او سرعة وهو طبيعة
كالممراضية واللين ... او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي ... وتسمى ... الانفعال
كالمصاححة والصلابة ... ان له نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة و
لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال
فهما الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهي الكيفية من باب
الاستعداد نحو اللاانفعال فليس قسما ثالثا فان المراعي في ... واصله الاستعداد القابل
للانفعال واللاانفعال الشديد خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا
قلنا ... ان يكون ... فلا ... ولكن يصح ان يكون ذلك ... واعتبار الضعف
ذلك ... ثم انه قد يوصف فيه ... ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا
فتلك الامور ... باعتبار الاستعداد من القبول من لوازم ... الذاتي ودرايته المقتضية
القبول ... فيكون ... المستندة ... الاستعداد ولما كان
بعض الاستعدادات ... للانفعال وبعضها للاانفعال ... بين القسمين كانت
الاستعدادات المتوسطة بينهما ... بالقرب بعضها الى احدهما وبعضها الى الاخر ...
... ان التوسط ... حقيقة ... فيكون اطلاقه ... بحسب اللغة
والنفسانية حال وملكة النوع الثالث من الكيفيات الكيفيات النفسانية اي المختصة

بذوات الانفس

بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين اجسام الحيوان دون النبات والجماد فلا يمنع ثبوت بعضها
لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفيات النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان
كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها
ملكة كما ان الشخص الواحد يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة
الحاصلة في الذهن وهي ان كانت اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان
مع تجويز النقيض يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا
فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بتشكيك المشكك يسمى يقينا والا تقليدا ... فسر الثبات بامتناع
الزوال لان لا يصير العلم اليقيني الا الضروري فقط لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيتمكن فيها
بان تشكيك ... قد ... فيها باحداث ... فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا
لانه قد يكون عسر الزوال ... ان النظريات اذا حصلت من مباديها كانت كالضروريات ممتنعة ... اذا
التشكيك فيها ان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها
... فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي
يطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور ويطلق
وهذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلق ذلك
التمييز نقيض ذلك التمييز فقولهم صفة ... يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها
تمييزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس تمييزه ... ليخرج الصفات التي لا توجب لمحلها التمييز عن غيره
فقط وهي سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب ... محلها عن العاجز لا تمييزه
... بخلاف العلم فانه توجب تمييز المحل وتمييزه ... وقولهم لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز
ليخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد
فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد اي ايجابها له لكن

التمييز لتعين متعلق بتلك النسبة بعينها وادعوى تلك النسبة في صورة الظن نسبة القيام الى زيد
السلب بمعنى انه لو اخطر هذا السلب بالبال لجوزناه اي الذي في صورة الجهل المركب والتقليد وان
لم يجوزنه اي لكن يمكن ان يوجد امر يوجب السلب القيام عن زيد فلم يتناول الحد التصديقات
الا التصديق اليقيني اي الجزم المطابق الثابت عن التعيين وتناوله للتصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم
من ان التصورات لا نقيض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب الى
لا يكون التصديق اي الحكم بالنفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور الغير الخبري علما بل ما يوجبه
ايضا ان يكون كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيضه لكن التمييز لا يحد لا يحد
العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكاسب فذكره في معرض التعريف لتعيين الحد بحسب اللفظ
ولا شبهة البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشار اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن ان يحد
العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية
العلم الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما تكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك
الغير لا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا
حصول العلم الجزئي فلا دور ولتعيينهما اي الضرورة والاكتساب اي تعين كل من التصور
والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري
ما يقابله اي ما لا يتوقف حصوله على النظر ولابد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل
وحلول المثال مغاير لذي المثال اي لابد في العلم من الانطباع شبح ومثال المعلوم في النفس فانا نحكم على
المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكلما يحكم عليه باحكام كذلك
فله وجود لما مر ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس
فما في العقل ليس حقيقته اذ تبين ذلك والادلة بل اذ لا حقيقة في المعدوم من الممتنع حتى يحصل في
العقل فيتعين انه شبح ومثال والمعقول القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها
لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس هوية للمعدوم لا حقيقة ولا مثاله فيرد هذا الدليل على

تقرير صحته

تقرير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لابد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الا
نطباع كما هو المدعى واجيب بان المراد انه يحكم بعدم الفرق بين علمنا بالموجود وعلمنا بالمعدوم فاذا
كان احدهما بالانطباع كان الآخر ايضا كذلك فتأمل فان علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات
ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه واجيب بان العلم بالاشياء اما ان يكون على وجهين احدهما حصولي
وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والآخر حضوري وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم
كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس ارتسام وانطباع من هناك بل حضور المعلوم بحقيقته
بنفسه عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه
عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده فقوله لابد في العلم من الانطباع معناه ان
المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لابد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولذا ذهب قدماء البراهمة
عن العقول بحصول صور الاشياء فيها لانه لو حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها
الغيبة عنده لكن لا يتأتى العلم بالمعدومات واحوالها وخصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها متكلف اذ
لا تحقق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر
وقوله وحلول المثال مغايرا اراد فيه دفع توجيه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعقول وحلوله
في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول
للنفس عند تعقلها اياها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال المعلوم وحلوله في
النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما كان يلزم
لو كانت تلك الصفات انفسها فيها لا اشباحها ومثالها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر
الكتاب قوله ولا يمكن الاتحاد وذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان
النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين
المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بين ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف
المعقولات لتعلق القائلين بالعلم القديم على انه واحد متعلق بمعلومات متعددة واختلفوا انه كذلك

فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على
التفصيل اي التعلق بمعلومين على التفصيل بالتلقي بينهما لانه درايتهما لا الاثنين اي اذا ليس من مرتبتين من العدد او مرتبة
اخرى فجوز ان يكون واحد منا العلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه محال ورد عليه بمنع عدم
الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في
حقه تعالى وان الحكم وان اقتضى حقيقتنا واختاره المصنف اشار الى ان العلم عبارة عن الصورة اي صور المعلوم في
العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان
بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة
ان العلم بهذا الغرض العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك
كونهما معلومين لعالم في الجملة وهذا الانفكاك معلوم بينهما العلم واحد في بعض الاحيان ولا انفكاك ان كان
قبل الامكان للملكين دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلق عند تعلق العلم الواحد بهما جواز
الانفكاك كما له ان يتعلق بهما علما وذهب ابو الحسن الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز
ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين
ضرورة ان النظر المؤدي الى وجه غير النظر المؤدي الى وحدته وانه محال بالضرورة الوجدانية
وحينئذ يلزم لجواز ان يكون المعلومات العلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان
يحصل بنظر واحد امور كثيرة كالنتيجة ونفي المعارض وكون اي مدلولها جهلا وحمل الامام
الرازي الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في تغاير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك
او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون الواحد متعلقا بامور متعددة كالعلم القديم وحمل الكلام
هو التعلق المتعدد على التفصيل من حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من
هذا القبيل لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فيندفع ما ذكره المصنف ونقل المحصل انه اذا فسر العلم
بالتعلق فلا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموعا من حيث هو هو فان الاجزاء
داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تجويز الذهن فلا نزاع وان اراد الجواز بحسب نفس الامر

على ما هو المتنازع

على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم فيه محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال
اشار الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم باستقبال الشيء علم بحال حصوله الاول
فان العلم بانه سيوجد علم بوجوده اذا وجد كما ذهبوا الى ذلك لنفي ما يلزم من لزوم التغير في علمه تعالى
فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد
قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى بل في
المعلوم فيما مختلف اذ المعلوم الاول عدم نسبة الى وقت الاثنين وحينئذ الى الحال والعلم لا يعقل الا
مضافا فيه لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة
فورد عليهم الاشكال في علمه تعالى بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة فذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم
الاضافة فرجع الى قولهم انه صفة ذات اضافة توجب عليهم ايضا ذلك الاشكال فعلهم من
قال منهم انه صورة الشيء توجه عليه الاشكال في علمه تعالى بنفسه اجتماع صورتين متماثلتين فيما يدرك
الاشكال الوارد على الشيء وليكن هذا المعنى اشار بقوله فيبقى الاشكال الوارد اجتماع
الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد في علم الشيء بنفسه بعد العلم بالعلوم وتوجه الاشكال
اجتماع صورتين متماثلتين وتقوي ذلك الاشكال عنه بما لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة
فلا يتحقق العلم لانتفاء لزوم الاضافة لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول
ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود
اصيلي والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري
كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان
يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم
او لازمه وهو عرض الوجود فيدا ان العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه
اذا علمنا شيئا ما يحصل في نفسنا اي النفس كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها
حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصور المعقولة من الجوهر جواهر لا عرض

لصدق حد الجوهر عليها لانه جوهر اذا وجد في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر
كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي فيصدق عليها
بحيث اذا وجد في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية لذلك الشيء انما هي بحسب وجوده الخارجي فذلك
الخارجي باعتبار العلم الحصولي فان المعلوم كالحيوان مثلا حال كونه معلوما موجودا في الذهن واذا
وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض لا صورته العقلية اعني العلم
به فلكونه موجودة في الذهن في الخارج وجودا خارجيا موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر
عليها بل انما يصدق حد العرض عليها [illegible] في الباب الثاني [illegible] في الذهن قيام [illegible] الكيفيات النفسانية
وفرق ما بين الوجود الذهني والقائم به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فمن شاء فليرجع

وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم الا ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت
شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا من وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا
او لا يكون هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست كذلك [illegible] مستند

ومكتسب يعني ان العلم قسمان ضروري لا يحتاج حصوله الى فكر والمكتسب وهو ما يحتاج حصوله الى فكر وهو الفكر
فهي ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات وتجربيات وحدسيات ومتواترات اقول وجه الضبط ان القضايا
[illegible] ان يكون تصور طرفيها كافيا في الادراك [illegible] حكم العقل اولا
فالاول البديهيات والثاني الا ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا الثاني المشاهدات والاول ان
كانت تلك الواسطة لازمة [illegible] العقل عند حضور التصورات للاطراف فهي الفطريات
وان كانت غير لازمة فاما ان تتعين فيها الحس او لا والاول الحدسيات والثاني ان كان
الحكم فيها [illegible] ان يحصل الاخبار فهي المتواترات والا فهي التجربيات [illegible] البديهيات والاوليات
الفاقهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء ولا يكون في
ان [illegible] يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر [illegible]
لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او التدنس بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال

اولان الوهم

اولان الوهم تحكم على [illegible] هو مذهب [illegible] والثاني المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس
الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس مشرقة والنار محرقة او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده من نفوسنا
لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا والثالث الفطريات قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب
عند تصور الطرفين ويقال لها قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
والرابع المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة مرة بعد اخرى بالقياس الخفي المنتج للتعلق [illegible] وهو
ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب
قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت
المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس
ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر وحدس ادى الى اليقين والخامس الحدسيات فهي قضايا يحكم العقل بحدس
قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يرى دائما جانبه الذي يلي الشمس مضيئا فيحدس العقل انه
لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك والسادس المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة
المخبرين بامر محسوس يستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا بد في الاخبار المتواترة
كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عنه [illegible]
كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها اليقين فان قيل الخبر
المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قراين افاد اليقين وهو يدل على [illegible] في المتواتر
على ما علم وجه الحصر [illegible] فان خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن
المتواتر وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه لا يفيد اليقين الا
بالاستدلال او حدس [illegible] وعلى الاول يخرج من المتواتر وعلى الثاني يدخل في الحدسيات على ان
الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة وبمقارنة القياس الخفي كما هو في المجربات والفارق على ما ذكره

هو استعداد الحس عدد مرة وتمام فرق بين ان الشيء في الحرارة معلوم ايضا بمجرد المعرفة فلذلك كان
القياس المعارف لها فيه شك صاحبه لو لم يكن العلم الكل به ادلالا اكثر بان الشيء الحس سببيات
معلوم ايضا والمعرفة لهى فلذلك كان المعارف لها اقربه مختلفة بسبب اختلاف العلل مع ما هيا تها
وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل بعينه الا اختيار بحصول المطلوب بسببه الا ان لم يجرب الدوا
بينا والدوا اعطاء مرة بعد اخرى لا الحكم عليها بانه مسهل او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على
ذلك ثم جعل الامام سببه فعلى ما يكون الواسطة فيه الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم
فهو الوهميات وان كان حسا آخر فهو المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات
والمعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات تشتمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما
لتوسط الطرفين فكان العقل لم يعتبر الا الى التصور بهما وثانيهما تشتمل المجربات والمتواترات نظرا الى
حكم العقل فيهما ليس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات
والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث فيما فصل الامام في الملخص لانهما كل منهما على ملاحظة قيا
خفي وكذا الفقهاء الذين قد تعارض بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات
فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وقد اجيب بمكن ان
التقسيم للعلم لا على ممتنع الا الانفكاك عن العالم العلم بذاته ولا يلتفت به كساير العلوم وهو تابع بمعنى
اصالة التي موازنة في التطابق فيرد الى الله وهي اشارة الى بحث بين الاشعرية والمعتزلة
وذلك ان الاشعرية لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى علمها في الازل وقدرها
عليهم فيستحيل الانفكاك عنها لانه يلزم الانقلاب فلا معنى لكون فعل من الاختيارية فلا يكون اختيارية اجاب
المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وقالت الاشعرية كيف يجوز ان يكون علم الله
تعالى تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية هاهنا التأخر حتى
يستلزم الدور بل نعني به انه موازنة في التطابق بمعنى ان ذلك العلم وان كان مقدما في العلم والمعلوم موازن للآخر
لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما وزن بالآخر فتوازنا اي تواقفا في الوزن والاصل هذا التطابق

هو المعلوم لان العلم

هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبة الكيفية صورة الفرس المنقوشة على الجدار
الى ذات الفرس فكما لا يصح ان يقال انها كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال
انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال زيد في نفسه شرير لان علمت شريرا
فالمحسي ان يقال انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك الا ان الله لعكس
حتى يلزم ليس الاشعرية فان قيل بل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ولا يلزم ان لا يكون
علم فعليا اصليا قلت التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما تجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع
تطابقه فان المطابقة والاصالة فيهما بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينهما دون العلوم التي
هي معلوم بها دون العلم الفعلي يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعمال واما الضروري فيما
الحواس واما الكسبي فلا ولما يرد ان علوم الا كلها تفيض على النفس من المبدأ الفياض فهو تام
لها لا على الا ان فيضانها عليها يتوقف على استعدادات مخصوصة لا الضرورية فاستعدادها
باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات ينتزع وارتسمت في ذهنه صورها المنتزعة
المهية النوعية واستحفظها وتوجه القوة المشار بالمفكرة الى مقايسة بعضها لا لبعض استعدلان
يفيض على الناطقة صور تلك المهية النوعية مجردة من المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة
وتميز بينها استعد لان يفيض الصور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصلت هذه التصورات الكلية
التي بينها وحكم بها بلا فكرة فحصل لها التصورات والتصديقات الضرورية والفطريات
فاستعدادها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات حصل له اكتسب الا استعد لان يفيض
الكسبيات المترتبة عليها بواسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات بحيث يحصل ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا واصطلاح تفارق الحس لا ادراك مفارق الحس النوع واصطلاح
آخر مفارق النوعين الادراك يطلق على معنيين اصطلاحية الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء
عند المدرك اعم ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته
والادراك بهذا المعنى متناول اما بنية الامر الذي يراد ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك

لكونه فيه تبعا لخصوصية من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك في الحس مع ملك البدن
ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو الا
ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا التقسيم [illegible] فيكون [illegible] الادراك بهذا المعنى فلا
ادراك بهذا المعنى ليفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط بهذا المعنى يفارق العلم
مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس [illegible] الادراك المعنى الاول للادراك في
عبارة المتن على التفارق والتقدير تفارقه الادراك لتعلقه على التمام بالعلة ليستلزم تعلقه
كذلك بالمعلول لتعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي [illegible] لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول
اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول
وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصلت في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان
كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول
ماهية مرتسمة للمعقول في الذهن اقول فيه نظر لان تصور العلة انما توجب تصور المعلول اذا كانت
العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن مع كون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنيناه
قوله متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصلت في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج
[illegible] يعني كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في
الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المطلوب لا انها من حيث
انها مستلزمة للمعلول وعلة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا
من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية او العلية والمعلولية من المتضايفات
التي لا تتصور ولا تصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول لا بماهيتها ولوازمها وعوارضها
وملزوماتها ومعروضاتها وملازماتها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق
العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام
بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان

العلة وملزوماتها

١٠٢

العلة وملزوماتها فمن ملزوماته المعلول فان كان بل معروضات العلة ملزومة للمعلول قلنا كذلك
عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته و
اثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على
العلم بالمعلول فان اريد به كون المبدأ الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك
في غيره فلا يتم مقصودهم فيه الصواب ان يقال العلم بوجوب العلة التامة يستلزم العلم بوجوب المعلول المعين
دون العكس لان العلم بوجوب المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجوب علة ما وذهب في ذلك الى ان العلة التامة تكون
بخصوصها مقتضية للمعلول بخصوصه اي المعلول الى [illegible] لا يستدعي الامكان علة ما فان الماهية تستند لخصوصيتها
الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا بخصوص المعلولية مستندة لا ممكنا ذاته بخصوصيته لكن
الامكان لا يستدعي علة بخصوصها فبين العلم [illegible] لكنه يستلزم العلم بماهية المعلول وماهية والعلم بالمعلول لا يستلزم
العلم بماهية العلة ولا بمرتبتها [illegible] الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال
بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول فيه النظر المذكور انفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق
اي وجوده ذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما يفيد لذلك لو كان اقتضاء التحقق الذهني
بحسب [illegible] اذا علم ان [illegible] وعلم مع ذلك ان [illegible] موجود علم ان
[illegible] علم ان خصوصية ذات [illegible] مقتضية لخصوصية ذات ب [illegible] العكس فانه اذا علم ان ب
موجود علم ان [illegible] موجود للممكن ان يوجد لعلة اخرى غير ان العلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود
المعلول المعين دون العكس [illegible] العلم بماهية المعلول فلا يستلزم [illegible] العلم بماهية العلة الا ان يكون
المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومن [illegible] مراتب العلم [illegible] الاول كونه بالقوة المحضة
وهو عدم العلم عما من شأنه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كالعقل بالفعل وقد تكون بعيدة
منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب اولا
والبعيد والمتوسط الجامع المعلوم [illegible] في مراتب العلم [illegible] نظرا الى ان الاستعداد [illegible]

على القوم من تلك المراتب الحاصلة الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي
حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة
الحقايق مفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها
ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ
لتفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة ولكن وجه بل بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل
نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها قال الامام ان هذه
المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان
يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا
كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا ان هو معلوم مفصل ما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان تلك الامور
التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة لكن العقل لم يحذف نظره الى كل واحد منها على حدة لم
يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحذف النظر الى كل واحد
من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة غير الاولى التي
هي علم بتلك التفاصيل الفعلية وملاحظة لها اجمالا ونظير هذين المرتبتين من الاحساس اذ يرى جماعة
دفعة ثم يحذف النظر اليهم واحدا بعد واحد ففي الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية ولا
ولا شك ان البصر لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي
والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور
مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور
المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد
من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور
متعددة بحسبها فيتميز كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه والجواب انه قد يحصل الصور المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة في ضمن ما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في

في الزمان

في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك
الذي ذكرناه من حصول الصور تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا المعنى لا يكون
حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان
حاصله راجع الى ان العلم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم
بالقياس الى المعلوم فكلا الحالين علم تفصيلي حقيقة والخلاف في القسمين باعتبار الاجتماع
والعرض للعلوم لا باعتبار اختلافهما في انكشاف المعلومات ولو قال انه عقيب السؤال علم بالجواب
اجمالا تفصيلا لترتب على التقرير فمردود بان ذلك الجواب حقيقة وماهية له لازم وهو انه يصلح جوابا
لذلك السؤال المعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم واما العلم بالتفصيل والحقيقة فهي حقيقة مجهولة
في تلك الحالة ونظير ذلك اذا عرفنا النفس من حيث انها المحرك للبدن فان لازمها اعني كونها
محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الا ان تعرف بطريق آخر فيبطل قوله ونظيره الذي ان العلم
الواحد لا يكون علما لمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع
حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت
محظوظة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا ما لم يكن في ذلك الانكشاف ملاحظا
في الانه الاول مع حصول صور الاجزاء اي ليس فيها انه قد تتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه
اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ضمنا بلا اخطار واذا فصلت الاجزاء
كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى المعلوم مرتبتان احدهما اجمالي
والاخرى كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا
كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا انه علم باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه
لا تفصيلا ولا اجمالا وقوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه اذا قلنا كل انسان حيوان
ممكن لان مسلك العام فذلك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلوما لنا والا لم

لنا في هذه اي انه الا ان يكون مفهوما انه ان مدلها باشر فان العقل حين هذا المفهوم آلة لملاحظة
تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها ومختلطة ان مفهوم الكلي قد يلاحظ لنفسه و بهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه
لا على افراده وقد يجعل آلة وامراة لملاحظة افراده فيصح ان الحكم على تلك الافراد دونه وذا
لسبب انما العلم كليات نزلة متعددة بين شهور بين فيما بينهم الا ان العلم الذي لا يكون الا بالسبب
من العلم بالسببية التامة ان العالم بالسبب يعلم كليا ويستند لواحد على الاول بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا
نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه يمتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى
سببه يحكم بوجوده حكما قطعيا ولتعرض عليه انه لا يجوز ان يعلم وجوده بالحس او الالهام او الحدس
او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بسببه فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده
غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه فلا بد ذلك بان المحسوس مجرد وجوده مع سببه اذا
جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلوم وان البرهان الاني استدلال بالمعلول على العلة واجيب بان المراد
ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المتعينة الا بسببه وحاصله ان الممكن اذا
لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول عن نحو الفروع
المحسوس والمعلوم بالالهام او نحو ذلك وبالقيد الثاني عن نحو البرهان الاني فانه لا يفيد العلم
بخصوصيته كما عرفت وعلى الثانية بان علم ان الغضب مثلا موجب للبياد واستدل بالغضب على البياد
فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالبياد وهو كلي لان النفس بحسب معناه لا يمنع الشركة والعلم بالصدق
عن الغضب بالاوله وهو ايضا كلي لان صدوره عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المعين
كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالغضب على البياد اما اذا استدل بهذا الالف
على هذا البياد كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا فان الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان
الاشتمال من حيث انه خاص امر آخر والعلم بالجزئي بسبب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح
ما اشتهر فيما بينهم انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك
اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على

فاقدبه

فاقدبه من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم العلم بامور لم يبعض الضروريات
التي تسمى العقل الملكة وهو بسبب قريب من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجريان العادات
والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للفعل زادوا في الشرع بالعلم بحسن المستحسنات وقبح المستقبحات ولهم تفسيرات اخر
العقل خص بعلم بهما العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة
جبلية عند تمامها الانسان الآلات اي الحواس الظاهرة والباطنة وهي اخص فيه سلامة الآلات لان العلم لا يلزم ان العقل مطلقا
بين عندك ان الاشتراك الثابت من هذا ولا علم له بالتخطئ بحسبه فعل يطلق العقل على غيره
اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقارن للنفس ويطلق على النفس
باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على تلك المراتب وقواها في تلك المراتب ايضا
بيان ذلك ان للنفس بحسب تأثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات
قوة تسمى عقلا نظريا له مراتب اربع وله بحسب تأثيرها في البدن لتكميل جوهره تأثيرا اختياريا وان
كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة البدن الذي آلتها فان كتفصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له
الضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي انها كما لا وهو استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد في
البعيد هو محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا في
في سائر المراتب تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس التي طرقت في تلك المراتب وقواها فيها
وانما قيد بالاولى الثانية اي المطلق البطئ كالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل عن الصور
ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم
تجز الفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات
يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في
هذه المرتبة اما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل
بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لانه قوة قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار

النظر حاصلة من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على
الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل ثم فوق هذه الفعل والكمال الذي هو ان
تحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة
الى الفعل في الكمالات وهو ما سماه العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادات لاستحصال
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه متى اراده فهو متاخر عن المستفاد حدوثا والعقل المستفاد
لان المدركات الحاصلة له مراتب كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول سريعة
وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة مرة بعد اخرى فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة
ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد قد يتصور بالقياس الى كل مدرك
وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات بحيث هو ان يعتبر تحضر جميعها بحيث لا يغيب شيء
منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا للنفوس القوية التي لا يشغلها شأن عن شأن
فكي نهدي ونحن مراتب العمل اولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس
الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض الخواطر عن عالم الغيب وثالثها ان
يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب
ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى
يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال فائض
ليس من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص
الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق
ثابتا او غير ثابت وهذا هو المشهور ولكن قد يطلق على الاعم اعني اليقين الذي قد يكون ان
العلم اليقيني والتصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد
بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب
والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تسامح لان المتبادر منه ان يكون النسبة بين الاعتقاد والعلم بحسب الاصطلاحين

في العموم والخصوص

في العموم والخصوص مع العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم
اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو اعم من التصور واليقين
اللهم الا ان يخص بالعموم وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول
يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك ان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق
الآخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد وهو ا
لمعتقد وان جاز توارده عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك
المتعلق بالايجاب او السلب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للوا
قع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر بسلب تلك النسبة ولا
اعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق
بينه وبين النسيان بان النسيان زوال الصورة عن المدركة والحافظة معا فيحتاج في حصولها الى ادراك جديد
الصورة عنهما والذهول المشهور هو زوال الصورة عنها بحيث يمكن ملاحظتها من غير تجشم ادراك
جديد لكونها محفوظة في خزانتها وان النسيان هو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها
زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه قال بعض الفضلاء النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها
اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس من الاتصال بذ
لك المجرد وحاصله ان المجرد خزانة المعقولات للنفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة
من حيث انها خزانة وقد ظهر مما ذكر ان تعريف السهو بعدم ملكة العدم سهو [illegible] فتامل
والظن هو ترجيح احد الطرفين اي طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر
وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا المعدود
الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر ولا يكون
بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة في الصورة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما عند

علم النفس بذاتها وبصفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم
تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور
ذلك التصور او التصديق فيكفي في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى
حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى
علما حضوريا الا اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان نحكم على التصور بانه
مثلا او على التصديق بشيء من احواله فانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل التعلق التصوري بالتصور
اذ التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له
بالاعتبار لكن في اجزاء التصديق كتصور المحكوم عليه وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من
تلك المدركات عند المدرك فيكون العلم مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى نقيضهما
بلهما وبالجملة قسمان احدهما الجهل المطلق على ما يقابل ... ويسمى جهلا بسيطا وهو عدم
العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم
والملكة وثانيهما ويسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى
شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بالواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسيم
الاعتقاد بمعنى الاسم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب
والسلب اعتقادا راجحا لا ينقطع النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان
فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما كما في الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح
احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى
من بعض والكسبي العلم الحاصل بالنظر مع سلامة من منه غير ضرورة وهو ...
هما انه يحصل ... بالكيفية النظر الفكري ولا خفاء ان كل مطلوب لا
يحصل من اي مبدا يتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيف ما اتفق بل لا بد من
ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة للتحصيل ما هو غير حاصل

فتلك المبادي

فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وذلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فذلك ما يحتاج اليه
على النظر المعتبر في الانتاج اذ هو على ضرورة من غير تخلف وذلك اذا فسد احدهما او كلاهما
فلا يفيد علما ضرورة لتوقف العلم بل قد يفيد كما في العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر
حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يفيد جهلا مركبا كما في قولنا كل انسان حجر وكل حجر
جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا
كانت الصورة او كلاهما فاسدة فلا يفيد شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب
وبعض الكاتب ليس بانسان لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا بان بعض الانسان ليس ولا سلبا بان بعض الانسان
ليس ... حصول العلم عن الصحيح لما ذكر ان النظر الصحيح ... العلم من غير
تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من الاقوال في كيفية الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة
ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على استناد
الممكنات باسرها ابتداء الى الله تعالى ابتداء وليس شيء منها مؤثرا في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى
قد يجعل بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنده لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر ايجاده عقيبه سمي عادة وان لم يتكرر سمي خارقا للعادة والثاني
مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات
وان فيضانه موقوف على الاستعداد التام وكان العلم اي حصوله عقيب النظر ... فيندرج في
تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان في افعالنا الاختيارية ما يحصل
عنا بالمباشرة ان لم يكن صدوره بتوسط فعل آخر ويسمى تولدا ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم
الحاصل عقيب النظر فعل صادر عن توسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق
التوليد وارادوا بالتوليد الانشاء اي حصول الفعل عن الفاعل بتوسط الاعتراض بان يوجب
فعل ... وكذا النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة ... على ان حركة
اليد وحركة المفتاح فعلان الفاعل واحد واحتج لبعض ... التوليد مطلق على

بطلانه ههنا بل نذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظر نذا
جانب المعتزلة بعضهم ان هذا الالزام التعيين لكونه يكون فيتقيد ومع ذلك فانما قلنا بعدم
توليد التذكر لكونه ضرورة لا توجد ابتداء النظر هو عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق ا
لضرورة بلا اكتساب منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان يولد العلم المنظور فيه لكان ذلك العلم
ايضا من افعاله تعالى فلم يقع التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية
التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا
لتوليد التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد
العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى الذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان
ذلك العلم حاصل للعبد بسبب من جهته فهو ايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وبعد ابتداء النظر قبله فلا يلزم
من عدم توليد التذكر للعلم عنده كما ترى عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يعرف هذا الحكم الحق
المنظور فيه ان كان معلوما فهو تحصيل للحاصل فنذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان
كان مجهولا غير ممكن [illegible] وان كان منسيا فهو [illegible] ثم حتى المصنف
ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق [illegible] كما هو مذهب
الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة او [illegible] مذهب آخر اختاره الامام الرازي ويمكن ان
يكون مختار المصنف وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب لازم لزوما عقليا غير متولد منه واستدل
الامام على وجوبه بانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان
المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث ولا انه غير متولد فلان جميع الممكنات
مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم العقيب للنظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد
واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما
يصح اذا حذف قيد الابتداء واسند الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون البعض اثره مترتبا على
بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته

كما قوله المعتزلة

كما قوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الاشياء عن بعض لا
ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد موجبه وان يتركه بان لا يوجد
ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحاصل النظر في اثبات الصانع
الله تعالى موجب للعلم بالمنظور فيه [illegible] كما سيجيء ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم
بعد ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجه الاول انه قد
ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان مع
معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر فيتسلسل واجيب عنه بانه
قد ينتهي الى معلم لكونه مؤيدا من عند الله تعالى فيه تعليم كامل عقله باستقلاله في معرفة الله تعالى
اذ ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم لا بد فيه الى
[illegible] على الصدق فيه اذ المعلوم الدور لان اخباره هذا انه لا يفيد العلم بالصدق فيها الا بعد علمنا بصدقه
[illegible] حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان لم يصدق فيما يخبر عن الله تعالى بالنظر العقلي في
كونه في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشترك العقل في [illegible] العلم بصدقه
بان يضع المعلم مقدمات العقل [illegible] فيكون العلم بالصدق مستفادا منهما من غير
دور ولا كفاية [illegible] اقول لهم ان يجيبوا ان صدق المعلم ليس في المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال
العقل فيها لان مراده بالمعارف الالهية الامور التي [illegible] صدق المعلم مما يهتدي اليه العقل [illegible]
قرائن الاحوال [illegible] الجواب الاول الذي هو معتمد اصحابنا [illegible] عليهم [illegible]
ذاته [illegible] ضرورية [illegible]
ذاته يستنبط [illegible] طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكر [illegible]
[illegible] التصورات
[illegible]
[illegible]

حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية
والتصديقية المناسبة للمطلوب فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي عم ولا شك في الاحتياج اليه
وبهذا الجواب اجاب عما قيل ان ارادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول المعرفة
الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم لم يمكن نحو ذلك ان يعلم وقد تمثل الامر على ما قال ع
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد
لكنهم لم يقروا فذلك بشئ مما كان يعتبر قولهم بانه ذلك المعلم هو النبي عم وبامامته ما يرشد الى التمام
استنان غير احتياج الى معلم آخر بعد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف طريق النجاة على متابعته
والاعتراف بامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في معرفة كثرة لا تحصى ولو كان
النظر باستعمال كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين
على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض الانظار الصادرة عنهم فاسدة
والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح ثم قد دل الكلام المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو
مسلم لكنا نرى الناس يحتاجون الى المعلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بالنظر كالنحو والصرف
والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي بعيدة عن
الطبع ومن المطالب فيها يقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة بدونه
مسلم وما ذكرتم يدل عليه ولا بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيد دليلكم نعم لا بد من الجزء
الصوري يعني لا بد ان تترتب العلوم اي صنعة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها امورا آخر اذ
لو كان العلم بالمقدمات كيفما كانت مترتبة او غير مترتبة كافيا في العلم بما يستند اليها من الاكتسابات
لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات
بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا يشعرون بما
يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على نمط
علموا انتاجها وشرط عدم الغاية وضدها وحصولها اشترط للنظر صحيحا كان

او فاسدا بعد

او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم
غاية النظر اي عدم العلم بالمطلوب لانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط
بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمة حاصلة عنده ليحصل ما هو غاية الامر ان المطلوب
لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والقائلون بتحصيل الحاصل واردا عليه ان حصل العلم بالمطلوب ثم
نظر في دليل آخر على ذلك المطلوب ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل من
الدليل الثاني الف اي مغاير للاول استغناء وهنا اجيب بان ذلك اجتماع الامثلين وبعد
الدليل لا يجدي نفعا لتعدد الحاصل وجوب النادرية شرط لعدم حصول العلم بالمطلوب والمقصود من
الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب
دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين ثم النظر صحيح لانه ليس معلوما علما
يقينيا وكذا اي فيما اذا عرف المطلوب بكنههما فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتهما واما اذا
عرفت ببعض اعتباراتهما فانه يجوز ان يطلب بمعرفة كنههما الثاني عدم ضده اي عدم الجهل المركب
بالمطلوب اذ لا بد معه من العلم به وذلك لان الجهل المركب للمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور
فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يقع ذلك اي الجهل المعتقد ويتوجه منه الى طلب مبادي المؤدية
الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ونبه عليه بان الجاهل ربما الصرف في مقدماته حاصلة عنده
او ملقاة اليه وربتها فلاح خصوصية ما يؤدي اليه ودعته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول
عنه جهله المركب ولا فيضا المبدوي مرتبة وفقة والانتقال منهما الى المطلوب فذلك صدر للنظر وزاد المص
شرطا ثالثا وهو حضور الغاية يعني الشعور بالمطلوب اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه
ان الغافل ربما يتصرف في مقدمة حاصلة عنده ويتفاد منها الى مرتبها فادته الى المطلوب كما ذكرنا آنفا
ولا يجب ما يتوقف عليه العقل بانتفاء ضد المطلوب على التقدير فيجوز كان التكليف به
عقليا ثم اختلفوا في وجوب النظر في معرفة الله تعالى يحكم العقل ام يحكم الشرع فذهب المعتزلة
الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر المنعم

وكذا دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وهو يتوقف على معرفته تعالى وهي تتوقف على النظر لانها
ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيكون وجوبه عقلا فعقلا وان سلم
فنمنع ان النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق يعني يكون واجبا بناء على قوله
ولوجوب ما يتوقف عليه عقلا اي شكر الله ودفع الخوف كان الحكم بهذا بان النظر واجب الا ان شكر الله
واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه رأى ان عليه
نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة وروحانية وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا
شك في انها صادرة منه ومن المعلوم ان من انعم الله عليه بمثل هذا النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف بانعامه
ولم يخضع بكونه منعما حقه ولم يتعرض لمرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحق ان يسلب
النعمة عنه وذلك اي الوجوب العقلي لا معنى له الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما دفع الخوف عن النفس فواجب عقلا
فلان من يرى النعم مستغرقة في جميع ذلك ويجوز ان يكون المنعم عليها ان لم يشكره سلبها عنه
فيحصل خوف العقوبة بسلب المنعم وهو غير دافع هذا الخوف الذي هو مضرة معجزة له فان لم يدفعه
كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهو اي دفع الخوف واجب عقلا فان شكر الله ودفع الخوف عن النفس ولا يتم
منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكره واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه اراد
الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة
عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا والجواب ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي
او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاؤه ايضا
على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته
لان الوجوب لو كان شرعيا لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا
او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه على العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ
ثبت الشرع بالعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها من الله تعالى تصديقا
له ووجوب هذا النظر اي النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه في مطلق النظر ولانه نظر في معرفته

الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل فاذا قال للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول
انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه
الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في
معجزتك وانا لا افعلها وكان هذا الكلام حقا لا يمكن دفعه فلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات
نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه من كون وجوب النظر شرعيا
فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر ثابتا بالشرع وبينا انه مستلزم لما ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه
على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه مسلم لاستلزامه المح افحام الانبياء او الى انتفائه
على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لانه كلما يستلزم المح فثبوته
يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم المح والمح لكونه ممتنع الذات يستلزم انتفاؤه اذا ثبت وما
يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كلما يستلزم المح فثبوته يقتضي
ثبوت المح وثبوت المح لا يقتضي انتفاؤه بل ذاته تقتضي انتفاؤه لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاؤه
فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته ففي تقدير ثبوته ايضا
تقتضي انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعية في نفس الامر وثبوت المح
ليس من التقادير الواقعية في نفس الامر واما الاشاعرة فاعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على
حكم العقل اي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان
يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطأ قائم فيخاف العقاب على الخطأ والعناد زيادة فان قيل اي لا شك
ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل المعرفة بالكلية وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا
نعم اذا حصلت المعرفة على وجه لا يقطع بذلك ربما يقع في اودية الضلال فيهلك وكذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما
النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب الذي هو من لوازم الوجوب قبل
بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها وعدم التعذيب لوجوب الاضلال

بالواجب العقلي بناء على امتناع اللغو عندهم لا العقلي فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فاما ان يكون لا لفائدة
يلزم العبث وهو قبيح لا يجوز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في
الدنيا وانه منتف لانه مشقة بلا حظ وفي الآخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن ضررا
للحق لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله
ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويجبى اليه ما فيهما من
الكنوز فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته
شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها
اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد مما يعده شكرا احقر عنده من تحريك الانملة
بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة النظرية على النظر الذي
هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة النظرية فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على
النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة وبالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن
بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه
الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بالشك اي تردد الذهن بين النسبتين اي الشك او ان تنبه
بسبب عدم الموقف للقطع به لا وجوب على حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو
سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم لانه اذا توقف واجب مطلق على شيء
ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جايز الترك ففرضنا تركه فحينئذ ان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى
ذلك الواجب واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم
ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف
حال عدم الموقوف عليه محال لجواز ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر
لا شبهة فيه قيل يمكنكم تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء كان
ذلك الشيء جايز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه وفيه التكليف بالمحال

جايز واجا

جايز واجابت المعتزلة بان ما ذكرتم منقوض على اصلنا ويشبه العرف بدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب
واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد
بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية وفي نفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة هي التقرب
الى حضرة المنعم وتحصيل الثناء واستحقاق به فهو واجب لذاته لا لان يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال
العقل في امر الآخرة ممنوع لان الثواب والاعواض واجبة عنده عقلا كما سيأتي ولا نسلم ان ذلك الا
باستقلاله في امر الآخرة اجمالا والمعرفة النقلية الاجمالية ليست كافية بل لابد من معرفة المنعم
ببعض صفاته الكمالية وما ذكرتم من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فمحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها
عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل
الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومدد طويلة
كثيرة فلم يعتبرها المراد فيما يحكم ما لا يكون مقدورا لنا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون
وجوبه مقيدا بحصول ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجوب النصاب لا ما لا يكون واجبا على
كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولا
التكليف بالمحال قبيح عقلا واعترض على الوجه الثاني الذي لنا اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم
افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذ
هبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فيقال النظر لان وجوبه ليس معلوما بالبديهة
بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا
تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي
ما لم انظر لانه قد يكون وجوب النظر في القضايا التي تبين معها فيقع الافحام للمكلف مقدر
ما ثبت فيه هذا البرهان بان للمكلف وتعيينه العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على
طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتم من المقدمات
الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف اذ

اذ لا سبيل الى السمع الا من النبي وكلامه الذي اراد به تنبيههم لا يا ثم بترك النظر والاستماع اذا لم يثبت بعد وجوب الشرع
اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والثاني ثانيا فبيان الحق وهو قول القاضي بين
للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت
في نفس الامر سواء نظر ام لم ينظر وسواء علم وجوبه ام لم يعلم فللنبي ان يقول للمكلف ليس لك الامتناع
عن النظر لانه واجب عليك في نفس الامر فتعين عليك الاتيان به ولا يتوقف على علمك به لانه لا يقال انه لا
فح يلزم التكليف المحال وقد لم يعلم بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا
من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا قد فهم وخوطب بالتكليف فليس من
التكليف الذي في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال في قولك لا يجب علي النظر ما لم انظر باطل لان الوجوب
ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه وكذا الاعتراض في
اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب
النظر في المعرفة كقوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله
كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر
المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار قال النبي عم
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد على ترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا
وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الا
حاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في
ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وهو ظني كما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم
قد يطلق على الظن الغالب وقد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات
الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص به لنسلم ذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة باجماع

غير ممكن لان

غير ممكن لان وجوبها كذلك الا ان يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة
الا للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل ولغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه كيف يعلم تكليفه اياه
وهو ايضا باطل وجوابه ان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل لان تكليف الغافل انما
ابطل انه شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر ان الغافل من لا يفهم الخطاب
او لم يقل له انه مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الا
جماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم
الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع الحكم بايمانهم لا يعلمونها قطعا اذ غايته
مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك
التقرير والحكم بايمانهم وجوابه انهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على الصانع اللطيف الخبير غايته
انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمصطلحات الجزئية وتقرير التفصيل للدلائل الدالة عليها ولكن القصور
لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا تقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة
والشكوك والتفصيلية التي تقتدر معها على ذلك ولو سلم ان المعرفة التفصيلية واجبة لكنه فرض كفاية
فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية واي ان المعرفة على وجهين
احدهما فرض عين وهو خاص للعوام الذين قدروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو خاص للعلماء الا
على الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلقا لان الواجب هو الامر الذي تعلق
ويجوز ان يتعلق خطابه تعالى بالشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء وجوب المعرفة غير مقدور
بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها
فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كما يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح
وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بالمقدور الذي هو سبب الموجب له الا في وهو ضرب
السيف اذ لا تكليف بغير المقدور على الرابع المنع ذكرنا الدليل الدال على وجوب النظر

بوجوه ثلثة الاول انه عليه السلم حين بعث بشرع اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته دائر له
ولعقايد الدينية وان السبب الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الاشتغال
بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم
بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة ردة لقوله عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو
رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما
يتعلق بالمعاد ليقدروا بها مع المنكرين والقرآن مملو منه وهو ما يذكر في كتب الكلام الا
من تحرير ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير
المذاهب وتبويب الابواب وتفصيل الدلايل وتلخيص السؤال والجواب لما بين لهم في الطوية الذ
يول الاذهان لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وصدق القرائح وهذا الوجه المقتضية
لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما يعرض لهم من
الشبهات كل حين وقلة المعاندين المشككين لهم ولكن لما كثرت الشبهات في زمان من بعدهم وكثرت البدع في
زماننا بما حدث في كل حين واجتمع بالتدريج كما في الاعصار الماضية احتيج في زماننا الى تدوين
الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة في زمانهم وذلك كما دونوا الفقه ولم يميزوا في
ابوابه ولا ابوابه فصولا ولم يتكلموا بها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والجمع والقلب
والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكر قدح
في الفقه لم يلزم ايضا قدح في الكلام ولئن ادعيتم ان الاستدلال بالكتاب بهذه الاصطلاحات لم ينقل
عن الصحابة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالنحو وساير العلوم العربية في ايامنا نعم نهى عن
الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عليه السلام خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى
احمرت وجنتاه قال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام
اذا ذكر القدر فامسكوا ولان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا ما [illegible]
ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل التعنتي ليحتج بتلفيق الشبه الفاسدة

لترويج الآراء

لترويج الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة وارادة الباطل في صورة الحق للتلبيس والتدليس
كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ان الذين يجادلون في
بغير علم ومنه هذا الجدل النزاعي كونه منهيا عنه لا الجدل الحق لاظهار الحق وابطال الباطل فانه مامور
قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول
٢ لابن الزبعرى عليه السلام في القدر مشهور روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلغة
قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا انه خاصم اليه اثنان في ملك كان لاحدهما فاسكنا [illegible] وطلاق
زوجتي وعتق عبدي فقال عليه السلام تملك دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد ثبت
دون الله مالك وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل
هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك
كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
فيكون مندوبا لا منهيا [illegible] عليه الصلوة والسلام عليكم بدين العجائز وذلك انه نهى عن
بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت
صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمر بن عبيد
المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو
الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل ذلك فسمع سفيان
كلامها فقال عليكم بدين العجائز ولئن سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه
وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والجمود على التقليد ثم انه [illegible] الادلة
القواطع وما استدل ان به من قبيل القواطع ومنهم العلم دليل والظن امارة اراد ان
[illegible] ما يتعلق به النظر [illegible] يحصل به العلم وهو الدليل والا ما يحصل به الظن وهو الامارة
والبسايط [illegible] يتوصل منه بالنظر الى العلم او الظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن

وكون مكمل لم يؤثر واما مركب من العقل والنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية
لقوله عم انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف مح لاستحالة الكل فيه فان النقلي الصرف لا
يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول صلعم والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل على ذلك التقدير والا
لم يكن النقلي صرفا بل لا بد ان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثمة لعله اراد بالنقلي الصرف
ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص
يستحق العقاب لقوله تعالى في بعض السور ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيد المقدمات بالقريبة
لان النقلي الصرف بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا تهاب بل المركب منه يندرج فيه وقيل
يفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادة العلم فقال المعتزلة
وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع واليقين لانه يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة
في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم
بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة
يتوقف على عدم النقل لمعنى آخر وعلى عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم
كونه مستعملا بطريق التجوز في غير المعنى الموضوع له وعلى عدم الاضمار المتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره
في عموم الافراد والازمنة ببعض ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض ويراد من
لفظ بيان انتهاء وقت الحكم والنسخ وعلى عدم التقديم والتأخير لغير المعنى الظاهر وكل واحد
من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم
بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه
الدليل اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى آخر ولهذا اشار
بقوله ويجب تأويل عند المعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل
على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه

يستلزم تكذيب

يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل من حيث احتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من
انه لا بد من معرفة صدق النقل الى دليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع
جميعا والنقض ويلحقه عدم بطلانه قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان
بعد البحث مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق
ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ في الادلة ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء
كثيرا من قواعد النحو والصرف في وضع الهيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن
مشاهدة من المنقول عنه متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ
الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ التي هي المتداولة فيما بين جماهير اللغويين في زمن الرسول صلعم في معانيها
التي نريدها منها الان والتشكك فيه سفسطة لا يلتفت لبطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع
والامر واسم الفاعل والمفعول وغيرها فانها مستعملة في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع
الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى ذلك متن من هذه الالفاظ
قرائن مشاهدة او منقولة تواترا يحصل العلم بالوضع والارادة ونفت تلك الاحتمالات المذكورة
فان قيل احتمال المعارض العقلي قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي بمعونة القرائن قلنا الانتفاء
فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فيحكم بمعارض فيه واما في العقليات فلا العلم بنفي المعارض العقلي مما يحصل عند العلم
بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم
بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين انما تتوقف على العلم بنفي المعارض فثبات بما يكون
دورا قلنا افادته اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه
اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك
وهو قياس وقسمته الى ان يفرد اللزوم او الظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل
ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك باشتمال
الموصل على الموصل اليه او بالعكس او باشتمال ثالث عليهما وان بالاستلزام من غير اشتمال كما في

في الاستثنائيات المتصلة والا غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة والاقترانيات الشرطية فراجعه
لا الاستلزام والا الاقتراني فالذي يستلزم الموصل او يستلزم منهما هو القياس وهو قول مؤلف
من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي يستلزم الموصل اليه هو الاستقراء والذي يستلزم
ثالث هو التمثيل اعترض عليه بانه قد يستدل بالمصدر على الآخر كما في المساوات على
وكلي على ... الاستدلال ... مفهوم الناطق الذي هو ... على
كل واحد من جزئيات الافراد والقياس الاقتراني ... استثنائي لان القياس ان
كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والا فهو
اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة وبالبعيدة اثنان وباعتبار المادة
القريبة خمسة والبعيدة اربعة لان الاول اي الاقتراني باعتبار صورته القريبة اي الهيئة
الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الاوسط الى الطرفين ينقسم الى الاشكال الاربعة لان الاوسط اما محمول في
الصغرى والمحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما
وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته
البعيدة اي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب الاتصال والانفصال ينقسم الى
قسمين لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من غيرها وهو الاقتراني الشرطي
الصرفة واما الاقتراني الشرطي والقياس مطلقا باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما
ان تفيد التصديق او تفيد تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل اي ... التصديق فالثاني الشعر
والاول اما ان تفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني اما ان اعتبر جزما باليقين فهو البرهان
والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة
اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات
التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة الجدل ... البرهان ... منه الا دتها

فواحدا منهما يفيد الجزم في النتيجة لا بقاء الجزم في النتيجة بتقليم التعبير وغيره لانا نقول كذلك
الجزم في المقدمات المستلزمة لهما فالفرق ... والضعيفة المنتجة للقياس الا
تراني يتوقف لا نحو اربعة ولا اختصاص له بتقسيم الاقتراني الى الاستثنائي بتقسيم هذه الاقسام
والثاني متصل ... ولكل غير حقيقي من المنفصل ومن حقيقي ... الى
القياس الاستثنائي اما متصل وينتج بقسمين احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين
التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم
وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ولا ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج
شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم
ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج قسمين
لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثنا عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع
الجمع بين الجزئين ولا استثنا نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا
نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثنا نقيض كل من الجزئين
يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثنا عين احد الجزئين لا يستلزم
عين الآخر ولا نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثنا كل من الجزئين يستلزم
نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ... والاخرى
الاقسام يفيد الظن وتفاصيل هذه مذكورة في غير هذا الفن غير ان الاستقراء
والتمثيل يفيدان الظن لان الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها لذلك الكلي
فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهو نوع من القياس الاقتراني الشرطي
يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء
التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد كذلك ينتج ان الواحد يعد العدد
والحامد ... مثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ

لان النفوس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
غير يقيني اذ يحتمل ان يكون من الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه
الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى
جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا ويسمون الجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا
الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا
بل يكون علة لكن فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية الفرع مانعا بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اي الاستدلال
بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها اولا تأنيسا له واعلم
ان تفاصيل هذه الطرق ومستقصا البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق

فلا وجه لايراده هو زايد على ما ذكره ههنا والتعقل التجرد مثلا ودما لاستلزام

انقسام المحل انقسام الحال فان انتشابهت عرض الوضع للمجرد ولا تركيب

مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة صحة المصاحبة
بمعنى ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء المجرد عن العوارض الجزئية
التي تلحق بالمادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع وغير ذلك والتجرد عبارة عن
كون الشيء بحيث لا يكون ذاته ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض لها ان كل عاقل فهو
مجرد لان التعقل انما يكون بارتسام صور المعقول في العاقل وكل ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرد لانه
لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة تجردها عن اللواحق
من حيث ذاتها من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون
منقسمة فالنقص منها لا الى اجزاء متناهية في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي
فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار وكان
تنقسم الاجزاء مختلفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان

مادية بالفعل

مادية بالفعل القسمة لا الى غير النهاية فان الى ما لا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة
في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل الا لكان تركيب من اجزاء متناهية مع انه فرض عليه
لا يلزم ما ذكرنا بحث لتجرد النفوس والان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون
بريا عن اللواحق المادية وكل ما كان كذلك فانه يصح ان يكون معقولا لانه لا يحتاج في كونه معقولا
لعمل يعمله في تصييره معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان
يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فيعقل يمتنع ان يكون منفكا عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن
كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا
لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا
قائما بذاته لان الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج
يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في العقل فلان المقارنة
المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي من المقارنة التي
في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة التي في العقل المتقدم على المتقدم على
متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا تتوقف عليها والا
يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد
قائم بذاته تكون صحة مقارنة المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل باقية بحالها فبين المعقول
حصول اي في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او
حلول الغير فيه فالمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنتان منهما تعين ان يكون الصحة
بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنة الحال للمحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا
وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني
بالتعقل الا مقارنة المعقول للمجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون

عاقلا للغير وكل ما يصح ان يكون عاقلا للغير يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم
امكان ان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه
يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته وايضا لا تعقله لذاته الا بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه
اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه وذاته حاصل له لا الغيبة اصلا فيكون التعقل دائما
حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فتعقله ولا استلزام التجرد صحة المعقولية اشار بقوله لان المجرد يصح ان يكون
معقولا وقوله يستلزم لامكان المصاحبة اشارة لان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن
معقولا آخر ويتم المقدمة المحذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعلقه كما هو جواب كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فيجوز ان يكون لبعض
المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة اي
صحة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة صح هذا اي ضعف هذا اعني المقارنة العقلية الا ان صحة المقارنة المطلقة
موقوفة على هذه المقارنة اي صحة بل لا ذات المجرد بحيث لا تقبل الا هذه المقارنة اي
اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره من امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية
بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما
هذا الايراد او بطلان هذه المقدمة قال بل يتوقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة
اي صحة لا لذاتها بل لعارض هو كون صاحب المقارنة موجودا قائما بذاته فلا يتجه الترقف
فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة العقلية ليس لذاتها بل لعارض هو
ان كل واحد من المتقارنين موجود قائم بغيره فلا يتجه التوقف فلا دور واجيب بانه لا يكون
يكون من خاصة بعض المجردات ان يعقل المعقول ولا يمتنع ان يعقل انه يعقلها [illegible]
نفسه لا يفيد حكما كليا للعينيات ومنها القدرة وتغاير الطبيعة والمزاج بمغايرته

الشعور

الشعور المغايرة في التابع اي الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة
والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا
بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور هو النفوس الفلكية والثاني
وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا
لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد
والشعور هو القوة النباتية فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تأثير القدرة بالشعور وتأثير
الطبيعة بلا شعور وعبر بعضهم القدرة بمثل القصد والشعور اختلاف الآثار فالقدرة صفة
تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتعبيرين لمقارنتها القصد واختلاف
والطبيعة لا تكون قدرة بالتفسيرين لخلوها عن الامرين والنفوس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون
الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه قال بل القدرة اي ذاته غير مؤثرة عند
الشيخ الاشعري فلا تدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان المراد التأثير بالفعل بل القوة بمعنى انها صفة
من شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها
تأتي الايجاد والاحداث بها وبه يتميز عن سائر الصفات بدلالة التركيب والتركيب لان القدرة
القديمة اي ذاته كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بالقدرة القديمة وبهذا يندفع ما يقال لا بد ان
يكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة اذ نفي قدرة العبد اصلا على ما هو مذهب الجبرية
لفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول اي صدق تأثير لوحدان
بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع ان لا تؤثر بالفعل لمانع والنزاع
انما هو في التأثير بالفعل فيمن قدرته لفظ ام لا والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة بين الآثار
لو بين ان اثر كل منهما مغاير لاثر الآخر فان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات
واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج فيه نظر لان الاثر الواحد

قد يكون آثارا متغايرة فهو قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة
التابع للقوة فسر من ثمة بمصحح للفعل بين أن القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة إلى الفاعل
لأن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وإنما قيدنا بقولنا بالنسبة إلى الفاعل لأن الفعل في
نفسه ممكن صحيح ولم تجعله القدرة ممكنا صحيحا وإلا يلزم الانقلاب وإنما جعلته صحيحا بالنسبة إلى الفاعل
ولتعلقها بالطرفين على السواء اختلفوا في أن القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على
السواء أم لا فذهبت المعتزلة إلى أنها متعلقة بالطرفين على السواء اختاره المصنف لأن القادر هو ا
لذي يصح منه الفعل والترك فيستوي نسبته إليهما وذهب الأشاعرة إلى أنها متعلقة بطرف واحد
لأن القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما ستأتي فلا تتعلق بالضدين وإلا لزم اجتماعهما بوجوب
مقارنتها لما تتعلق به وقال الإمام الرازي القدرة تطلق على القوة
التي هي مبدأ الأفعال المختلفة بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ومتى
انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك أن نسبة هذه القوة إلى الضدين على السواء
وتطلق القدرة على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين وإلا اجتمعا
في الوجود بل هي بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر سواء كانا متضادين أو
غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة في خصوصياتها فإن كل مقدور
له شرط مخصوص يتعلق بوجوده فإن بين المقدورات المشتركة الأثر إن القدرة المتعلقة بها
شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير
فلذلك حكم بأنها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة أرادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ ا
لأفعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بأن القدرة الحادثة
ليست مؤثرة عند الشيخ الأشعري فكيف يصح أن يقال إنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر والتضاد لزم أحد المحالين الخ
اختلفوا في أن القدرة هل هي مع الفعل أو قبله فذهبت المعتزلة إلى الثاني والأشاعرة إلى الأول واختار المصنف

مذهب المعتزلة

مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلاثة وجوه الأول أنه لو لم تكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالإيمان
حال الكفر والتالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة أنه لا يكون الإيمان حال الكفر مقدورا
للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والثاني أن القدرة
وكونها مع الفعل متنافيان لأن القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى
الوجود وكونها مع الفعل يلزم منه أن يستغنى عنها لأن حال وجود الفعل يكون الفعل موجودا فلا حاجة إليها
لأن يدخل من العدم إلى الوجود وتنافي الملزومات لازم لتنافي اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث
أنه لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير متقدمة عليه يلزم أحد المحذورين إما قدم العالم أو
حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك أحدهما عن الآخر والكل باطل وأجيب عن الأول بأن
التكليف الكافر في حال الكفر واقع بإيقاع الإيمان في الزمان الثاني أي فإن قيل إن استمر الكفر في الزمان الثاني أي فلا قدرة
فيه على الإيمان وإن تبدل بالإيمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيمتنع ا
لتكليف والقدرة التي هي شرطه أجيب بأن التكليف لا يتعلق بالإيمان حتى يلزم منه أن
يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده إذ الكون القدرة جامعة للتكليف فلا يمتنع على أن التكليف
بتحصيل الحاصل إنما يستحيل إذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وجاز أن يستمر التكليف حال القدرة
فاندفع تشنيع المعتزلة على الأشعري بلزوم عدم العصيان إذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا
عصيان وحال الفعل لا عصيان أيضا لأنه لا يمكن التكليف قبل القدرة أقول عدم العصيان لازم إن قبل ا
الفعل فلعدم القدرة وأما حال الفعل فلامتناع عدمه وعن الثاني بأن الفعل حال وجوده محتاج إلى القدرة و
يتهم أنه يلزم من إحداثها إيجاد الموجود فجوابه أن المحال إنما يلزم لو كان إيجادا بإيجاد آخر أي
الموجود بإيجاد آخر كما ذكر وعن الثالث بأن الكلام في قدرة العبد ولم يدع أن القدرة على الإطلاق
مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله أو قدم العالم بل قدرة الله قديمة ولها تعلقات حادثة
مقارنة للأفعال الصادرة عنها واحتجت الأشاعرة على أن القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين
أحدهما أنه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود

المقدور بعد ان وجد القدرة والمعلول بعد ان وجد العلة وهو محال اجيب عنه اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى اذ
يقال ان العرض لا يطلق على صفاته ولان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في
المعنى لا في اطلاق اللفظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالحكم
بوجوب المعلول بعد ان وجد العلة ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوبه بعد ان تحقق مقارنة العلة بزمع
سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ثم ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويتجدد مثلها
فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجوب المقدور حينئذ
بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الى صحته وهو المطلوب ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي
والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل مقدورا
قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا والحال يلزم ان لا يكون اى لتلك الحالة التي فرضنا
وقوع الفعل فيها عليه مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم
من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها كما في القدرة القديمة لتعلقها بالفعل ومقدوره
رتبة الفعل كما يجب ان يتعلق القدرة به قلنا فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان
يكون موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق قوله حصول الفعل
وقوعه مع فانه قد يراد به معنيان الاول حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل لكنه متوقف
بشرط كونه قبله مع الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكنه غير مشروط بكونه
قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية ولا امكان حصول الفعل
القادر لان هذا المحال يلزم من وجوب الفعل في ذلك الزمان ومن حيث عدم امتناعه في نفسه مع فرض
كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل ومن به
هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي
تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان

وقوع الفعل

وقوع الفعل اى يتصف بدله كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما ان قعود زيد
مع اتصافه بكونه قائما ممتنع كونه قائما في زمان ما فهو ممكن في زمان نقيضه اذ يمكن ان يبدل القيام
بدله القعود ولا يتحقق وقوع المقدور مع القادر اى لا يجوز ان يقع مقدور واحد
بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه مر في امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على
معلول واحد بالشخص ثم انهم ههنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة لا قائل بل اما اذا لم يلزم ان القدرة
قد يكون لها كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فتقع بهما كما في
افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين كما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله
فلا يتعلق القدرة الحادثة بما لا يتعلق بغير محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور
اثنان بهما محلا بمحل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا للفعل مغاير وكذا التشخص الفعل الآخر
فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد بالشخص اى كاسب واحد يتحدد وقوع المقدور ولم يقدر
لا يتحد المقدور ولا اشتهر عندهم انه يجوز ان يكون المعلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكن اذا
وقع المعلول بالحديهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور بالقادرين الاخر فاذا ورد واحد
قلنا لما اشتهر عندهم لما استلزم ان المنع على المقدرة الغائبة اذا وقع بالحديهما امتنع ان يقع
الآخر وقد مر تشرطه ويبحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته فيلزم اجتماعهما في تماثلهما اى غيرها اذا
فرادا القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لكل واحد على مقدور واحد معين
ما مر من امتناع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة التشخص على مقدور
مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قادرة على كل واحد من
تينك المقدورين فيلزم وقوع المقدور مع تعدد القدرة عليه تشخصا واحدا ورد المصنف هذا المذهب
وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان صحة القدرتين كل من القدرتين فيجوز تعلق القدرتين
بمقدور واحد بالشخص وان لم يجز وقوعه بهما فيتماثل حينئذ في القادرين لا يقع اذا
جاز تعلق قدرتين متماثلتين بمقدور واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور

باحد القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم
جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول ان اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها
في زمان جاز وقوعها فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا
عن الاولى فالوقوع واحد وذلك الاثنان الاحاد بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى
ويقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة
عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة
الى الثاني واختاره المص لانه في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام
فان كل عاقل يدرك من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا عن القيام وما هي الا في
الزمن صفة وجودية هي العجز ليس هذه الصفة في الممنوع والآ فما يمكن ان يجعلها عائدا الى عدم
القدرة في الزمن وجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع
المانع والزمن الفا كذلك فالحكم بان احديهما قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه
الفعل وهو باق على ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه تغير من صفته في نفسه
قال المص في نقد المحصل الحق ان القدرة هي سلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض لها
حتى لا تكون القدرة عليه لان السلامة عدم الآفة وان جعل القدرة هيئة تعرض عند سلامة
الاعضاء تتمكن بها او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية
والعجز عدميا وان اريد بالعجز العرض الملم للنفس وهو يمتاز عن حركة الارتعاش عن حركة الاختيار كان
العجز وجوديا ولكن الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ولتضاد الخلق والقدرة
لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان تقع بها
الضدان والخلق لا يكون صالحا لان تقع به الضدان بل يكون صالحا لاحديهما فقط اذ الخلق
مثلا ملكة للنفس يصدر بها عنها بلا روية وفكر وتضاد الاحكام تقتضي تضادهما والخلق ايضا
يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره
انما لغيد مغايرة الخلق للقدرة ولا لغيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان تقع به الضدان
وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا الصدق على شيء على ذات واحدة في حين واحد فيجب
ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما التضاد بينهما فلا لجواز اجتماعهما في محل فلا كيف ولا
اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم ان تلك الصفتين المتنافيتين لا
يمكن ثبوتهما في زمان واحد فيتنافى اللازمان ويستلزم امتناع هذين الملزومين الوجود فيه بين اللذين لا يتضادان
وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحقيقيين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في
محل واحد لا صدق احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع تنافي اللوازم الانفكاكية ومنها
اللذة والالم اي الكيفيات النفسانية اللذة والالم والظهور هما بديهيان كسائر الوجدانيات
وقد يقال ان قصد التعيين في الحسي تخصيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم
ادراك المنافي من حيث هو منافي والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والذوق
للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسمع والرفعة والتغلب للعصبية وادراك حقائق الاشياء
واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه
كالدواء الكريه اذا علم فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم
من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون
ادراكه من حيث كونه منافرا وبهذا الاعتبار فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان
كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر
في الالم هو لهذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك يخصصان باضافة اما المعتبر
الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء
فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا ولهذا
اشار بقوله ويختلفان بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان
امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به اخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان

عن التعريف لانه بدون النفس حالته اللذيذة البهيمة ولعرفان هناك ادراك للملايم لكن لم تثبت
ان اللذة ادراك الملايم او غيره وتقيد المغايرة هي معلولة ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن
حصولها بطريق آخر ام لا فانه قد يقال الاقرب ان الالم الحسي ليس نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في
حصوله الا ان التجارب الطبية قد تشهد بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك غير
طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي وذلك في تصور
الملايم والمنافر اجيب بانه لعله اورد هذا على تقدير احتياجهما الى التعريف ودون استغنائهما
عنه وليقال تصور الكنه لا ينفي الاكتساب من اجل التصور بحسب الوجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم
تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد
الخروج عنها وهو الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني الداعية ولكن لا يمنع جواز
ان يكون ذلك اصل اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها ذات الالم
المستمرة لا الشعور بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال الغير حصل طبيعية
ادراكها الذي هو اللذة انما نازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم والثاني انها
انها لا يمكن ان تحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد تحصل اللذة من غير سبق الم او
حالة غير طبيعية كما صادفنا من اي وسط لمعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال
بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك اللذة البقية الملاذة اول مرة
وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة كما حصل الصحة على التدريج فهو مردود استلذاذ
الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على انه غاية التنوع في ذلك وقع عرض انه غير
الشعور الا ادراك والمضرات هذا الا المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا
عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والمنع الثاني بقوله لا غير نعم ولو سلمنا ان
الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير ووجد في
بعض نسخ الكتاب وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من طغيان القلم ثم نفى الكلام الالم

بعد ان

بل اي سبب التذاتي تفرق الاتصال شهادة التجربة فالحار انما يولم لانه يفرق الاتصال العضو
وكذا البارد بعين يفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما ينقبض
اليه يلزم من ذلك التفرق فيها عما ينجذب عنه والاسود اي الكثيف يولم لشدة جمعه والابيض لشدة
تفرقه والمر اي بعض المذوقات يولم لشدة التفريق والعفوصة والقابض لفرط التقبيض
المستلزم للتفريق وكذا الحال في المسموعات فبعضها يفرق وبعضها يكثف والاصوات القوية تولم
بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي بوجوه منها ان
من غرز بدنه بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا
ذاتيا للالم لم يتخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو سوء المزاج الذي هو المولم وحصوله
يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يتادى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج يحصل الالم الذي هو
سببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزء المتغذي لتغيير ان تفرق اجزاء المتغذي وينفذ
بين تشبهها به فيجب ان يولم المتغذي والتالي باطل لتشهد له اي وكذا النمو انما يحصل بتفرق الا
تصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق اي الحاصل في التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة
جدا الصغر وهذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا
جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا وهذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون
جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد السبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب
اخر وبان السبب في ان يكون بشرط ان لا يطرأ مانع عن السبب الفعلية ان علة التفرق اي صدق الاجزاء
بالتمدد الا عند وان كان منكرا لكنه لتصغره وبتمرده فلا يحس به لصغره واستمراره ومنها ان التفرق
الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة ازيد من
ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب لتفرق الا
تصال وليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجرا
حة العظيمة ومنها ان التفرق يراد الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي

واجيب بان التفرق ليس عدم الالتصاق بل حركة تفضي الى اجزاء البعض فلا يكون عدميا
اولا ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به الغير اي الروح ويكون ذلك الامر سبب هذا الالم
حين الامر وجودي ولو سلم فالمراد بالسبب هو المعد فان الشيخ ابو سهل السبب الذاتي للالم ان
احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله وقد ليستند الا
لم الى التفرق وحده بل انما هو المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف ليتفق
مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج
غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم منهما هو سوء المزاج المختلف
ولذلك لم تولم السمنة العفن مالا تولم الابرة بل لا يحس بها لانسبة لها الى الآخر بخلاف سوء المزا
ج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان المريض الى الآن فيها ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة
صاحب الغب لهذا تذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق
فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا واضطرابا بخلاف المدقوق واما الالم فهو ان تاثير الاحساس
شرط مخالفة الكيفية اي كيفية المحسوس مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثير للحس
من المحسوس فلا يكون هناك حس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو واذا
زال الكيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متنافيتان فلم يكن فيه انفعال فلا
حس الكيفية المنافية فلا يكون هناك الم ولانه سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية
مع الكيفية الواردة فتحقق المنافاة وحس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان الحرارة اذا
استمر لضعف الشعور بها متدرجا اذ كيف استمرارها ينتقل الحس الى التعب بين كيفية المحسوس وبين
كيفية الحس فيضعف التاثير والاحساس الاخس ربما لم يشعر بتلك الحرارة المستمرة كحصول المواد
فقد تبين كيفية الحس وكيفية المحسوس ولذلك كان المعافى في الحمام يستسخن هواءه اولا
حتى تسخن زعجه فيتاذى به ذلك الحس لغة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه فرقة
عدم اثر فيه هواء الحمام وتسخن صار كيفية بدنه موافقة لكيفية هواءه ترضى لا يدرك سخونته

هوا الحمام

هوا الحمام ولكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي هو اي العقلي اقوى لما كان كل من
اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم اما حسية او عقلية والعقلية لا
ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى
من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو اخر ايسر من لذة الطيبة والرد قد يعرض
منكوح تابى وطعوم شهي فيرفض لذة لغا منه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما
جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في
انفسها اقوى يكون لذتها اتم واوفى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المر
يضة وكذلك الادراك اما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان للعاشق اذا رآه محبوبه من قريبا
اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك كلما كان اشرف كان اللذة فيه اعظم فالمعشوق المنظور
ما كان احسن يكون اللذة برؤيته اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي
منتهية في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات
ومدركات العقل اشرف لانها مجردات متبرأة عن الشوائب المادية ومدركات القوى مادية متنعمة في
الشوائب لاجرم تكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من
الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم اي قسم من هب كثير من المعتزلة
ونابعهم المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان النفع يقينيا او غيره فالموالية قدرة القادر الى
طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفع احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع النفع مخصصا لوقوعه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد يوجب ميلا يدرك
الى الفعل او الترك وهو الارادة فهي مسببة بعد اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب الا
عتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد نفع شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا
الاعتقاد ورد بانا لا نجد مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره او يؤثر غيره بحيث يمكن و
صول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكره المصنف انما يحصل لمن لا

لا القدر على تحصيل ذلك الشيء قد تزيد منه كالشوق الى المحبوب الممكن لا الحصول اليه الا في النادر التام القدرة

فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشعرية الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل

يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون النفع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان

يتساويان في النفع او الافضاء الى النجاة يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما

لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه

لا يخطر بباله مرجح يختار احدهما به بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا

فيه حتى يفترسه السبع وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان في جميع الوجوه فانه يختار

احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده قرصان متساويان في

جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعو اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة لان من استوى عنده

الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور

ترجيح اصلا وانا لو ان الداعي في جميع الوجوه الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي في جميع الوجوه ولا بد

في هذه الصورة المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض التساوي فيه ويلزم

الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم اثبات الشعور في اي

فقطه فلا يلزم من ذلك الا العلم في الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحال والاتفاق لو اذا فرض

تساوي الطرفين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على اليمين لان القوة في اليمين اكثر

والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يريد ان يصعد عقبة لانه في القدمين دائر غفلتين فيختار ما هو الا

قرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان

ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت لا مماثلة لها او مضادة او مخالفة

والكل باطل اما المماثلة فلما مر ان الحصر بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلاثة واما البطلان اللازم

فلانها لو كانت ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر البطلان ولو كانا متخالفين لجاز

اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شأن المتخالفين كالسواد والحلاوة فيجتمع مع ضدها

الذي هو الجوهر

الذي هو الجوهرة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد

ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتين والقايل يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء

ارادة ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل من المتخالفين مع الضد الآخر جايز اذ يجوز ان يكون بينهما تلازم

ويمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهرا ضدين لامر واحد كالنوم مع العلم والقدرة فاجتماع كل مع الضد

الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه

ارادة على حدة او مع ترجيح احدهما بسبب ما فيه من نفع راجح والقايل يجوز ان يكون الشيء مرادا من وجه حيث

يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن ان يقال بان الارادة عند الشيخ ومن تبعه

لو كان عبارة عن الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين

ولا اجتماعها مع الكراهة لانهما من وجهين بسبب لو فسر باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز فيهما كل من الامرين

وعورض بان مطلق ارادة الشيء كراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده فاذا

ارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انهما نفسها على تقدير الشعور بالضد

بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والاخلاف في ان اشتراط كون الشيء عين الشيء بشرط اول بمعنى اللزوم اللايكاد

عينها بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد ولا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم

الشعور بالضد لعدم الالتفات اليه لا بدان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل معناه ان ارادة الشيء

الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بالضد

المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر والقائل بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر وا

لامام الغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة

الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع امتناع تعلق الارادتين

الا ان يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين

مرادا من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بانه تفسير الارادة على راي الشيخ ومن تبعه ولهذا المذهب اختار

بقوله واما الكراهة فلازم مع التقابل بمعنى ان كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابلهما لتعلقهما بالضدين

ان ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر لا تنفك عنها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين
لازمة لارادة الآخر لا تنفك عنها كالشك في طرفي الشيء بالمقابلين على ما قيل لعل المصنف حيث عبر بالفعل الواقع
بل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بالفعل تستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال
وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس فلا يرد عليه كلامهما لكن الواقع
عند العقل وبه يندفع عنه المنع الاول اعني قوله يجوز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا
في الضد جائز دون المقابل بمقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فيتوجه عليه لكنه انما يندفع عن الا
شاعرة دون المصنف حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما سيأتي
الآن ثم الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعاله تعالى وجب المراد
لزوم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته تعالى واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة
القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب حصول المأمور به كما في العصاة واما ارادة من
اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا فاذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك
عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له واوجبه في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء المعتزلة البصرية ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة
قصدا الى الفعل وهو القصد الى الفعل يجده في انفسنا حال الايجاد للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا
كانت عزما على الفعل لا توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابها اياه واستدلوا على ذلك
بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سبق التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة
والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد
لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل لاحتمال ان يكون جازما بانه سيفعل العزوم فيكون
على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث
مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعد ثبات العزم اذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل
لم يبلغ كان الحال بعد الابلاغ فهو الا انه ارادة متقدمة على الفعل مما ينتهي العزم وكم زا

كونهما موجبة

كونهما موجبة وارادة مقارنة هي القصد وجوزوا ايجابها اياه وللاشاعرة ان تمنع العزم
في تفسير الارادة بل هو امر مغاير لها ثم هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل الذي ذكرنا وقوله
وتتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة تتغاير اعتبارا
بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد ولا اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق
ولا اذا كانت حادثة فبالخلاف والتفصيل المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اذا كانت
حادثة فبالاتفاق ولا اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى
ترك الفعل فهذان تعلقان بذاتيهما لكن الشهوة والنفرة غير الارادة متغايرتان للشهوة
التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بشيء دون الشهوة فانها لا تتعلق الا باللذات
واذا ذكرت تتعلق بشيء مكروه كما قيل للمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد
ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بشيء دون النفرة وقال صاحب المواقف
اذا فسر الارادة باعتقاد النفع والميل التابع له جاز تعلقهما بشيء دونها لجواز ان يعتقد الشخص في
شيء منفعة فلا يميل اليه لعائق ثم يميل ذلك الاعتقاد وما يتبعه اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد
طرفي المقدور بالوقوع فلا يكون تعلقهما بشيء الا ان الارادة التي يتعلق بها نحتاج في حصولها فينا
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى
ايانا على الارادة قال العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون
مرادة للعبد بارادة اخرى او لا فاوجبه الاشعري اذ لا يصدر عن فاعل قادر عالم به فاذا كان الا بارادته
قال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما فيه من لزوم التسلسل واعترض عليه بان
كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان
يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة
الحياة والموت ووجه الفرق هو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر
عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة

بذلك الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه كما في الوجع وكذا بين الكراهة والنفرة
اذ في الدواء المذكور توجد النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة
دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في الضار سواء منفور عنه فصل في الكيفيات النفسانية
لما ذكرت تفتقر الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا
نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض على الاحتراز وقيل قوة هي مبدأ الحس
والحركة فكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها
سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة وذلك ان اعتدل على ما هو لكل نوع من المركبات العنصرية
مزاجا خاصا هو اعتدال الاول بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا
حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى
الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب النافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما بالذات وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها
في النبات بلا حيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا انها تفيض عن الغاذية في
النبات والحيوان حقيقة واحدة فيلزم من مغايرتها للحيوة مغايرة هذه اياها كما استدل على مغايرة
الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو
الذابل والاول اعني الذابل لا يتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل
وعورض بان عدم الحس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية
لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل وايضا جاز ان يصدر عنه بعض الاثار
الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا لا ما يصدر عنه الفعل الحس والحركة والتغذية غير باق وايضا
عن الذابل ورد بانه يجوز ان تتبع قوة لبعض اثارها دون البعض لخصوصية المحل بالنسبة الى
ذلك البعض فلا بد من البنية ولما كانت الحيوة عندنا مشروطة باعتدال المزاج لزم
اشتراطها بالبنية والمراد من البنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتاليف

من العناصر علما

من العناصر على ما مر وتفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الا
خلاط منبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين في
الحيوة عند الحكماء مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني وفي هذا الاشتراط ذهبت
الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما شاهدوا من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف
المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو بسبب سدة او ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور
المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في
الجزء الذي لا يتجزى واستدل على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت بها فاما ان
تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد او لا بل تقوم بكل جزء
حيوة و لا ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان
بلا مرجح لتماثل الاجزاء والحيوة الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لا بسائر الاجزاء
في اي رجح لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة وحينئذ لا تقوم بالجموع الذي هو البنية المؤلفة
وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر لا بطريق المعية دون
التقدم فلا يلزم الدور المحال ويكون قيامها ببعض الاجزاء شرطا لقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الا
جسام كيف واجزاء البنية من العناصر المختلفة الحقائق لا يقتضي فيكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث
تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة في الجزء الاول
لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به تحقق البنية ويقابل الحيوة الموت تقابل العدم
والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كالعمى المطلق فلا يكون عدم
الحيوة عن الجنين موتا وعلى هذا يكون الموت عندنا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية
تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال
حيوة اي غير عرض واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به
الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر كان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت واستدل على

كون الموت وجوديا بالقوة ... في الموت والحياة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد
به في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث او المراد احداث اسباب الموت على
حذف المضاف او ان الامور العدمية قد تحدث لحدوث ... ان يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير
متصفة بها يعني فان ... البصير ... كان البصير فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض ... على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر
عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة ... او للترديد ... للتنبيه على ان الصحة
هي الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ... كما زعم البعض ... في النفس
انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماؤوفة ... ما هو
صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود حيث تكون الكيفية اولا
حالا ثم تصير ملكة لان الملكة ... اي الازيد ... الصحة وقال الامام لانها اي النفع
في اختلاف كونها صحة ... وهذا التعريف ... صحة الاعضاء غير ... الحيوان ... وما ذكره الامام
فانه عند ... صحة اسباب ... وهو ... افعال الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك
على المجرى الطبيعي ... والملكة انما هي من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس
الحيوانية على ما صرح به ... في تعريف ... الا ان يراد بالملكة ... او الحال
الراسخ وغير الراسخ ... مطلق الكيفية ... ما ذكره في موضع آخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون
بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها سليمة ... الصحة المبحوث عنها
في الطب ... بدن الانسان ... الصحة ...
وصحة البدن ... المرض ...
بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع آخر
ان المرض من حيث هو مرض كيفية ... من حيث هو مزاج ...
بينهما ... العدم والملكة ... التوفيق ... ما اشار اليه الامام ... الصحة تحدث ...

هي سبب الآفة

هي سبب الآفة الا الآفة ... وعند المرض ... الآفة وتحدث ... اخرى هي سبب الآفة ...
فان جعل المرض عبارة عن عدم الملكة ... فيتقابلان تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة
الهيئة التي ... فيتقابلان تقابل التضاد وكانه تردد في انه اي هذين ... الامام ... ان جنس الامراض
المفردة ... سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ... تحت الكيفية النفسانية ...
للملكة اما سوء المزاج فلانه ... الكيفية الغريبة التي بها خروج المزاج عن الاعتدال ... حيث يقال
الحرارة كذا وكذا ... الكيفيات المحسوسة ... البدن ... سوء
التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او عن وضع او شكل او انسداد او مجرى ...
تحت ... والملكة وكذا ... البدن بها وذلك المقدار والعدد من الكميات والوضع ...
الكيفيات المختصة بالكميات ...
الاتصال فانه عدمي لا يدخل تحت ... المرض ... الصحة
تحتهما ...
الاتصال ... المقصود ... هذه الامور ...
اطلق عليها الاسم ... الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه المحسوس
والفرح والحزن والخوف والغضب والهم والخجل والحقد ... للنفس كيفيات تابعة لما ... فيها
من تصور النافع والضار كالفرح وهي كيفية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملك
والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ... والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح
الى ... طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من الموذي والهم وهو
ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والى ...
... الفكر ... الروح ...
قيل انه ... والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والى ...
... الباطن ...

في تحقيق الميزان احدهما خصيصة ثابتة والاخر متغيرة صورة المودى في الخيال فلا نسلم ان النفس لا تستغرق فيهما
ان يكون الانتقال لا غاية الصورية والالكان كالاصحي فلا نستبعد النزوع الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد
مع الضعف والا غاية الصورية والالكان كالمتعذر فلا نشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك
المختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتحديب والشكل والخلقة
والمنفصلة كالزوجية والفردية للعدد الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات اي التي
يكون وجودها بالذات للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتحديب للسطح
والتعليمي اي الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار
ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفية المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون
وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات لكن الجزء الاخر
اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات وجوابه انه بني ذلك على ما قيل من ان
اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة
بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكميات ما هو اعم منها
اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية
المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الاذواق
ذات اما صلبة منها اثنان او ثلث او رباع وغيرها لا الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوا
من انواعها وانما ذكر لها وجود الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح
عند الكل بخلاف سائر انواعها وكذا سائر الالوان لضعف مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية
ولغير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة
بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في الحكمة الالهية والرياضية
والالهي وجوابه ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء
والزوجية والفردية اي المبحوث عنها في العلم الرياضي ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية

شرح مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان الكلام متردد في ان الخلقة مجموع الشكل
واللون او الشكل المنضم الى اللون والكيفية الحاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فان
المستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة
بين النقطتين وفي الامام فيه بحث لان الخط المستدير يمتنع ان يكون مستقيما اذ لا يعني بالخط المستدير الا
تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلا تبقى تلك النهاية بل زالت وثبتت نهاية اخرى فتبين ان
المستقيم والمستدير ونحوهما انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء لا فصول لها منوعة
او لوازم للفصول المنوعة فيمتنع زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد
هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له
وظهر من هذا ان ما قيل ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب واجيب
عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم تبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة
الخط باق بعينه لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز
زوال كل منهما الى الاخر والثاني انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على ما كانا عليه فان الكرة
المدحرجة على سطح مستو حتى تعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في
ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق هاهنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي انا لا نم اعتبار
الانطباق الا في الاشياء والحكم وللكلام ابحاث وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل
في حركة المدحرجة وقد يرسم الخط الذي اذا ثبت نهايتاه ودير لا يتغير وضعه وهو باطل
كاذب ولو صح لتغير وضعه ضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه
وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان البناء اذا اراد ان يعرف استقامة الجدار او نحوه فعل
امداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة
بعد ان لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فكذا الدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط
واحد يفرض في وسطه نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وتصور وجودها بان

بان تتصور ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر الى ان عاد الى
وضعه الاول ويعترض عليه بانه ان اراد القياس النفعي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة
على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبعة على سطح مستو اذا ثبت احد طرفيها وتحرك الآخر
حصلت الدائرة اقول ان اراد ان الحركة الدورية بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث
يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا بداهة فالدائرة موجودة بلا بداهة والتضاد منتف عن
المستقيم والمستدير وكذا على وضعيهما لان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان
المتضادين لا بد ان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع لان
الموضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين
لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان
الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط
المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما
خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا نقول لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواءه شرطين لحلول
الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه فلا يجب تباين
الموضوع ولا لازم بينهما حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد ولا دليل لم يكن عارضاهما
الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين
الا يرى ان الاجسام لا تتضاد لان الضد [illegible] الجواهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض
اقول ان مراد المصنف مما ذكره ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان
خط مستقيم يمكن ان يكون وتر القوس غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان للمستقيم الواحد اضداد
غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما في مبحث التضاد ايضا
كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية
اولى فليختص تلك بالضدية للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا لبقاء طبيعة الاستدارة

في المستديرات فيكون من حيث هي طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة له لانا نقول
لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج هو مستدير معين وكل من المستديرات المعينة اولى
بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع
فلا يكون ضدا له قال لو اراد لا انفراد مستدير غير المستدير لان طرف مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين
لقوس غير متناهية ويلزم ان يكون المستدير الواحد اضداد بلا نهاية ويعترض عليه بان القوس التي هو وترها
المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج المذكور فهي في
غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة
الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في بسيط الكرة والاكثر ظاهر لا تخصيص الشكل بهيئة
الاحاطة بالجسم ليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بالجسم وقد يطلق الشكل على احاطة
بحد او حدود مع انضمام اللون الحاصل للخلقة [illegible] الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما
الثالث المضاف حقيقي او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي نسبة [illegible] متكررة
اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى هذه تسمى مضافا حقيقيا وا
لمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يطلق على المعروض ايضا مضاف مشهوري ويجب
فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر
من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الآخر اليه فيكون الاب اب الابن
والابن ابن الاب وان اهملها من حيث انه مضاف ونسبت الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل
الاب ابو انسان لم يقل الانسان ابن الاب وان اهمل المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يصح انعكاس ذلك الا
بوه ابوة البنوة ثم الانعكاس قد لا يحتاج الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر الى
على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى مولى العبد وقد يختلف كقولنا العالم
عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة بمعنى اذا كان
احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا

بالقوة فلابد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثلا كون المتضايفين موجودين بالفعل كون الشيء متصفين
بالفعل باحدهما والآخر ايضا مثلا كونهما موجودين بالقوة كون الشيئين متصفين يكون من شأن احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شأن الآخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان
مع ان التقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل اجيب بان التقدم والتأخر الزمانيين اعتباريان
يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما من معروضهما ايضا
اعتباريا فلا وجود للمتضايفين بهذا المعنى الا في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين قد يكون بين
وكذا بين المنتسبين اللذين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه لا معروضاهما اذا اخذ احدهما فقد
كان لك والملك والاب والابن المتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده ولتعرض الا
ضافة للموجودات الجميع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى
والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد انقطاعا وتبوتها ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة اي
لا وجود لها في الخارج واستدلوا عليه بوجوه الاول منها بقوله والاستلزم ان الاضافة لو
كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فيها
فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة لا يقال تعلق الاضافة بذاتها لا تحتاج الى
اعتراض بما يرد على هذا الدليل فنقول ان زيدا مثلا كما يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له وكذا
الابوة فلا تحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يلزم الاضافات
والجواب ان التسلسل في هذه الحيثية بمعنى ان الابوة لا محالة حالة في محل يعرض لها اضافة
اخرى بالقياس اليه كما بينا وتسلسل لايق لما كان مفهوم الابوة مغايرا للمفهوم حصول الشيء فكلما
كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها ولا حصول ليس في المفهوم وراء كونه حصولا ذاك فلا يلزم
كان حصول ذلك الحصول في المحل فذات بتدع فيما ليس فيه وجود بعد الوجود لانا نقول حصول الشيء في غيره
يكون بعد ذلك الشيء في نفسه متقدم بالذات حصوله ويحدد لا يتصور نقدس الشيء على نفسه

داخ ولا ذات لقوله ولتقدم وجودها عليه بيان ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لسائر الموجودات في الوجود ممتازة عنها بخصوصيتها وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يمكن الا
ضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتقدم وجودها على وجود مطلق الاضافة لتقدم على نفسه ولما
لا الاتصاف قبل النسبة المطلقة لان النسبة المذكورة التي هي الاتصاف فاني يلزم تقدم على وجود الاضافة تقدم
الشيء على نفسه وليس كذلك اذ لا شيء ان الاتصاف لشيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن
والثالث بقوله ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد لو كانت
الاضافة موجودة للزم ان يوجد في كل عدد لا نهاية لها بسبب الاضافة لا الاعداد الغير المتناهية فان
الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة
وغيرها من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافة اللازمة للكل مرتبة من مراتب الاعداد لا تترتب بينها
وان كانت مراتب الاعداد في نفسها مرتبة والرابع قوله ولكثرة صفات الباري لو كانت الاضافة
ثابتة لزم تكثر صفات الباري كما لا حيث لا يتناهى ولما بطلت الملازمة ان نسبة الباري الى الموجودات
اضافة فيتكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات واعترض بان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق ورد
عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على الكل ينتقض
انه تعالى له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا برهانا وقد يستدل بانه لو وجد الاضافة لزم
في الباري تعالى ان يكون لامحالة له صفات موجودة اضافة وكل اضافة انما تحدث بعد حدوث المضاف حين
الوجوه الاربعة بان التغاير يوجب الاضافة ليس بلا وجود فراد انهما بوجودها لاجل ان يكون
بعضها بعد وبعض في كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي بين لا يكون ان يكون
مضاف حقيقي واحد يشتمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي يعرض من العرض الواحد لا يقوم بموضوعين
فاذا اشتمل المضاف الحقيقي الواحد يحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يحلل مضاف
حقيقي آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والانقلاب
فان المتضايفين المختلفين ان كان على صفة ... لصفة الآخر كما بالمختلفين كالابوة والبنوة والا

والثالث

والا لكانا متغايرين لا نوعين من جنس واحد فمرجع الاختلاف والاتفاق الى اختصاص كل واحد منهما بالمعنى

فاين ...

صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف

المشهور بالمعنى اما باعتبار امر زايد في الطرفين بان يقتضي امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او

في واحد منهما او كلاهما باعتبار امر حقيقي موجود في احدهما كاختصاص العاشق بالمعشوق فان اختصاص العاشق به

من جهة ادراكه جمال المعشوق وما اختص المعشوق بالعاشق فمن جهة جماله وفي المثال الثاني ان

اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلومية لا تقتضي حصول صفة

في حقيقة المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية والثالث التماثل والتضاد

في الاتصاف بالتباين والتماثل لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما التابع من اجناس العرض وهو الاين

وهو النسبة الى المكان يسمى كونا اي المتكلمون يعدلون عن الاين الى الكون لانهم يعترفون

بوجوده دون وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع وهذا اشارة الى قوله وانواع

هو اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك لان حصول الجوهر في الحيز

اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا الاول الا ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق

والا فالاجتماع واعترض ان يكون امكان تخلل الثالث يحقق في شيئين افتراق الجوهرين تخلل الخلا فانه لا ثالث

بينهما بل ... الا انه على ... فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا

بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فيكون الكون حصولا ثانيا في حيز اول او في حيز ثان والجزء في اول

ما لا يكون متحققا بتقدير الكون الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اوليته الحصول

في الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق حصول ثان واعترض اذا

اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة

وقد قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني

على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول فيه

وحركة اليه من

وحركة اليه من حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة عنه ولكان قوله حصول الجوهر

في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر الا ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في

حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في

الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه

ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه بمثابة

للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زايد على الكون غير مشروط فيه فعلى هذا

وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في

اول زمان الحدوث واعترض الآمدي بانا لا نمانع الحصر لكن ذا اشتراكها في الكون كل منهما موجبا لاختصاص بذلك

الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نمانع بانه لخص صفات تماثلها النفسية ولو سلم الحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا

لو كان موافقا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع

على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات

وعوارض مختلفة غير داخلة في الاضافات والاعتبارات فالافتراق منوعة بل هي بالاعتبارات ... اصناف

فان الكون المخصص قد يكون اجتماعا باعتبار نسبته الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى جوهر آخر وحركة كمال اول لما

هو بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج

او يسير ايسيرا اولا دفعة ونظر فيه متاخروهم ان معنى التدريج ان لا يكون حصوله دفعة ومعنى

الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف للزمان فهو ماخوذ في تعريف الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروها

بما ذكره المصنف وقد دفع بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا التصور اوليه

لا عانة الحس عليها ولا الآن والزمان فيما يستكسبان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان

تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين

سببان الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال امر ما اي صفة بالفعل وان كان

اي حاصل بالفعل كما لا شيء القوة نقصان وهو اي القوة نقصان بالقياس الى هذه الاستعداد لاتصاف ... بالقوة

بل يكفي تصورها في فرضها وفيه بعض فمفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا
اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة لصاحبها ولا يخفى ان الحركة لما كانت الحصول للجسم فيكون حصولها
كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان
آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم
على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها
لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن
ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان
المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من
حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله ونحو ذلك من
الذي هو بحسبها ما كان بالقوة اعني الحصول في الكمال الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي هي بحسب الذات كذلك
كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي في الحصول المقصود لكن لا من حيث هو بالقوة بل من
حيث هو بالفعل واعترض على تصور الحركة بهذا المعنى كما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين
كون الشيء متحركا وبين سكونه وان الامور المذكورة في تعريفها مما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب
بجوابين احدهما ان في التعريف يدل على تصورها بوجه والتصديق بحصولها كلام لا على تصور
حقيقتها وثانيهما ان هذا التعريف للحركة لقصد تميزها عما عداها او لحصول صورتها عند العقل ابتداء
بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة بديهية كانت او غير بديهية فلا يفيد كون التصور اخفى من التصور
بمهية الحركة اقول كلا الجوابين للنقل العقلي اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن
ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اخفى وبعضها اجلى وقد يورد فيما يحصل به التصور بالوجه الاخفى
اي الاخفى من المعرف لوجه اجلى لكنه اتم في المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا
ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالفعل وليس هناك
كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله وما بعده كانت الحركة الى ذلك الوضع

كمالا بالقياس

كمالا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا امر بحسب الوهم ودل الوضع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد
من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وكون ذلك منتهى للحركة انما يقع عليه كلا بعد في البناء ادرا
التعريف ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في
مكان بعد آخر هذا التعريف على راي المتكلمين وتعبيرهم بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة
في سائر المقولات والمراد بما ذكر آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة
تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول وجودها
ضرورة لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون
في حيز في آنين بل يكون في كل آن في حيز وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد
من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه بانها كون الجسم فيما بين المبدأ وا
المنتهى بحيث اي جزء يفرض يكون انه في ذلك الآن [illegible] آنفا [illegible] والحركة بهذا المعنى
امر موجود في الخارج فانا نعلم بمقارنة الجسم المتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما
بينهما من اول الزمان الى آخره لكن تختلف نسبة المتحرك الى الحدود المفروضة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار
نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار الذي على
الحركة بمعنى القطع وهي الحركة الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول
نسبته الى الحيز الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة ا
النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى
لا وجود لها الا في التوهم اذ لا يمكن لها وجود في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها
واذا حصل فقد انقطعت الحركة اول الحركة توجد في آن [illegible] تحيط بآنات آن حصول المتحرك في
المبدأ وآن حصوله الى المنتهى [illegible] الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا آن
الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده ذلك ظاهر فلا تتصف بالوجود الوصول الى المنتهى آن قبل آن ا
لوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت [illegible] ان يكون آنا او زمانا [illegible] تتصف بالوجود

في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه مدة وزمان بينه فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن
التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكلي الا في ضمن الجزئي فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين
وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك
في الآنين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها حد واحد فلا حركة له في الآنين بل هو ساكن مستقر على
حد واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك زمان لزم
تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تتجزى وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان
هناك زمان سكون فلا يكون الشيء في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو باطل قلنا ان جنيب
تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان والمسافة فان كل هذه الامور يوجب تشخص الحركة
فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الشخصي الذي يحصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد ومسافة واحدة
فيلزم من ذلك ان يكون هو بين مبدأ ومنتهى معينين اي متصلا لهذا التوسط الشخصي لا في حد
المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن يفرض في حد ضرورة لا يوجب تعدد في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه
واحواله فان تلك الحدود المختلفة للمتحرك في المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بان حصل في ذي حد
من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للآنات
لا الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اتصالها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها نسبة
الى حد يفرض في المسافة يفرض لها هناك نسبة في الآن كما ان النسبة التي يمكن ان يفرض لها في حد
وان تعين في آن اخر فلا ينفع بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين
المبدأ والمنتهى وحصل لها نسب ثبت بنسبة تلك في الحركة وهي ان المتحرك في الآن مثلا ان كان له من مبدأ
المسافة الى منتهاها حد واحد فلا حركة له في الآنين بل هو ساكن متقرر على حد واحد وان كان الا انه متعددة
فاما ان متقرر على حد واحد منها اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة وكان ان لا تقرر فلا يكون في زمان
الا آن واحد فتلك الآنات الآنية لا منتهى فيه متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل ولا متتالية
بل لا يوجد ذلك الزمان بين تلك الآنات فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا

في زمان آن للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها انما واحدا مستمرا هو كونه بين متوسطين المبدأ
والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة تحب الفرض كذلك
تعددها يكون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متجاوران لا يمكن لافتراض ذلك لا يمكن ان
يفرض في ذلك الآنين المستمر انيان متصلان بل كل انيين مفروضين يمكن ان يفرض بينهما انيون غير
متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم
تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة
فوكما ان يفرض يمكن هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة
كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات
قال وايضا ان للمتحرك في الآن المتباينة بالنوع انا واحدا فان الحركة لا منتهى لها
ضرورة [illegible] تقرير ان الحركة لو وجدت في الاعيان لا يخلو الآن يكون شيء منها موجودا
في الحال او لا يكون والتالي باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال فلا وجود لها في الماضي والمستقبل ايضا
لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود
في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة
الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا
يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فنختار انه لا وجود لها في الاعيان
او لا يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما
الآن الذي هو الحد المشترك بين الزمان الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي
واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي تنسب اليها ومنشأ الشبهة التباس احد
بالآخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في
المعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال اي موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في
المعنى الاول فمدار المغالطة على اشتراك الحد الاوسط [illegible] الحركة وهو المبدأ

وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليه اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله وا
لعلتين اي المتحرك وهو العلة القابلية والمحرك وهو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع
فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة
وسادسها الزمان فان الحركة لابد لها من زمان تقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والزمان
واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لابد في تحقق الحركة منها على ما صرح به والا فالزمان لما
كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه ولان الحركة لابد
لها من تحققها من هذه الامور ستة فلان الحركة من حيث انها عرض لابد لها من موضوع هي علة
قابلية للحركة ومن حيث انها حركة لابد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار
مستمر لهذا الامر الممتد لابد له الف كذلك [illegible] او ما يجري مجراهما وكذا استلزام الحركة
للمبدأ والمنتهى فانما يظهر للحركة اي دونه المنقطعة بالفعل ولا الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا
كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع
دورات مخصوصة الغرض لها مبدأ مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على
ما لا وجود له بالفعل ولا عبرة بالفرض فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها تستلزم امكان
فرضهما بفرض انقطاعها مع حصول استعدادهما كما ذكرناه وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اول لما
خروجه من حالة تكون الحركة بعينه بالقوة فتلك هي المبدأ وهو مردود بان الكمال الذي يكون مسبوقا
بالقوة وكذا ما قيل انها لما كانت كمالا لما ان تتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك
الكمال الثاني ابدا فلا يكون منتهى بالفعل فاما منده ما اليه يجب ان يعلم ان [illegible] مبدأ
الحركة قد يكون بعينه عين منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة تفرض في الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها فان الحركة منها واليها [illegible] وقد يتضادان ذاتا وعرضا
يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة

وقد يكونان

وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة
فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض من حيث عروض عارضين متضادين لاحدهما القرب من الفلك وللآخر البعد عنه
ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها المتضادين ذاتا او عرضا هو هذه الذي ذكره حكم ذاتيهما ولا حكم بينهما فهو
الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران متقابلان بالنظر الى ما يقال لان لو قرر الاول الامام المبدأ
والمنتهى لا ان يكون معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى ولا ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر والاول
على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد ولا الى الاول على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس
الى ذي المبدأ وذي المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لا
ذكرناه وليس احدهما عدما للآخر فهما لا متضايفان ولا متضادان لكن [illegible] مبدأ الحركة بعيد
منتهاها [illegible] بينهما التقابل التضاد [illegible] الاول بقوله بالنظر اليه ما [illegible] فان المبدأ
والمنتهى انما يلحقان الذي المبدأ وذي المنتهى ولو لحقت العلة انتفى المعلول وعلم [illegible] ان
الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الهيولاني المتصف بالوضع اي الصورة الجسمية
التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم الطبيعي [illegible] وهو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالحركة
ولا [illegible] والصور النوعية والاعراض اي لا [illegible] فهي متحركة بتبعية المتحركين تبعا بالعرض [illegible] المعروض
الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هي الجسم [illegible] للمقادير والكيفيات قابلة [illegible] متصفة بها
الحركتين اصالة [illegible] متصف بها على سبيل التبعية بالعرض [illegible] فنقول لا
يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو
الذي عرضت له المحركية حقيقة [illegible] على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة
محركة اي علة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا
يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منهما وهو المراد بقوله
انتفى المعلول اي الحركة وذلك لان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة ذاته [illegible] ان هذا انما
يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا

لتغير كيفية فيها ونحو هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا للحركة بشرط زوال ما هي ملائمة
ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعم في الطبيعة التي هي محركة
الى حيزها كيف مع كونها مستمرة والقائل قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحركة التوسطية وانها
مستمرة الوجود فيه تشخصها لا ينتهي الا في آن وانه لا اجزاء لها كما بسط ذلك في مقامه وان الاعتبار العارض له
بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة وعوارض متغيرة لا تعدد لها ولا يفيد تعدد تشخصها فلم لا يجوز ان
يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة وما ذكره الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك لو كان
هو المحرك الفلكي لعم الحركة جميع الاجسام وجميع الحركات وهو المراد بقوله وعم ذلك التالي باطل لانا نشاهد
بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها متحركا تارة وبعضها ساكنا لا دائما وبيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة
لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا جسم يوجد الا متحركا دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام
في حقيقة واحدة اي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة لنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق
مختلفة يشترك في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها الحركة لنفسه دون بعض آخر وعلى تقدير
التساوي في الجسمية جاز ان يكون مقتضيا للحركة بشرط لا يتم ولا يتدوم فلا يلزم كون الجسم المتحرك هو
المحرك لعينه انه يعم الحركة الاجسام في جميع الاوقات وكما ههنا مظنة سؤال وهو ان بقاء الطبيعة
امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام لكل الاجسام في جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك الفاعل كالمقتضي للحركة
ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله لخلاف الطبيعة المعتد
المختلفة المستلزمة في حال بين الطبيعة مختلفة في الاجسام فمرتبة للحركة لا يلزم بمطلق في جميع
حالي الاحوال وهو الخروج عن مكانه الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية
للجزء الاول حتى ينتفي الجزء الاول بانتفائها بل تقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا ينتفي
الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية
فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا
الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما لا يستلزم في الجواب عنهما

والمنسوب اليه وبدل المقولة التي تقع فيها الحركة ولذلك قال بعد بيان ذلك ان البسائط
الجواهر تتجدد وتعدم ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضافات تابع وكذا متى والجدة
تعدم وتعدد ولا ينفعل حركة في مقولتي الفعل والانفعال بيان انه قد يتحقق الجوهر تقع فيها حركة
لان الجوهر البسيط او المركب البسائط والجوهر كما توجد تنعدم دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان التكلم كيف الحركة
في مقولة ان المتحرك بعينه متنقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف آخر
او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يمكن الا جوهر آخر يمكن وقوع الحركة فيه لان المراد في وقوع
الحركة في المقولة وان كان الا جوهر آخر والجواهر التي تنتقل فيها المتحرك نوع الى نوع او صنف الى صنف
او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لوقعت الحركة [illegible] الحركة لان الاعتراف بان الزمان في الحركة وان كان
كل واحد منها في آن فلا يخلو اما ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون الشيء منهما موجودا
فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا في آن
الحركة وهو محال بالضرورة الملازمة فلان المتحرك لاحد فيها مثبتة لا وجود لها مع زوال الصور الجوهرية فا
فيه هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات التي الا
عارض ما يرى فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو
المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بان لم يلزم ههنا ذلك الا لكنه لزم
محذور آخر وهو انه اذا خلا الموضوع زمانا عن الكيفيات مثلا الكيفية في ذلك الزمان لزم ان لا حركة في الكيف لان
الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا
كيفيات موجودة آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فلا يكون شيء من هذه الموجودات
المتعاقبة حركة فليتأمل فيه سيرة الارض دفعة ما انه هو الحكم [illegible] الفلك حركة وان كان
والقسمة متطابقة بحيث يقع كل منهما بانعدام الآخر ونحو قطعة منها بازاء قطعة من الآخر فيشتد بهذه
لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة ولا مخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك الآني فيما بين المبدأ والمنتهى
آني واحد منهم لكنه مستمر يمكن ان يعرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره امر غير منقسم في حد ذاته

ينفرض في آن فقط وكذا المتحرك الكيفي فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض كيفيات غير متناهية يفرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الجزء الوضعية والكمية فتعدد افراد الا والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرض فيها خطوط واحد متناهية وكما اذا فرض نقطة وجب ان يكون مما يمكن ان يفرض فيه نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينا او كيفا وجب ان يكون ما بينهما مما يمكن ان يفرض فيه انواع كيفيات لا تقف على حد فلو وشيء هذا الحال الذي تنسل اذ ارادة على ما في تعاقب تشخصه لا بد ان يكون موضعا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجواهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة معينة فيجوز ان يتبدل عليها الصور التي فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقاء تشخصها فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما هو ان موضع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا لوجود تشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر سوية لما لم يحصل من تبدل اي على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يمتنع كونه موضعا كما زعم واجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم تتصور بحركتها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد ان يكون ما هي كذا متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى منتهاها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لانا سلمنا وجود تحصلها بالفعل بصورة متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول اي صورة من تلك الصورة ذات متحصلة وتبع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة متحركة وانتقلت من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا وهذا انما يتمشى على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل من جهة الا بالصورة المعينة وذلك لان تقدم ذاتها في وحدتها وتعددها اما لانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كان كذلك وللبحث في ذلك مجال واسع على انا نقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية ولا الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها لا

ان يكون

ان يكون بوجود فيها البعض بسبب بطلانها وعدادها في جميعها وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة الفاء ما ذكره بانها تنعدم بانعدام اجزائها فمعنا اذا ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب ويحدث تدريجا اي يحصل مركب آخر والعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه والعدم كل جزء منها دفعة بامتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه ولا المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه وان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه التبع على ما له داخل عند تغير الموضوع وتغيره مع عدم تغير موضوعه معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض كذلك وفي هذا فان كانت ثابت لانه عارض للاصناف المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اي الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك اي في الاضافة تبعا للحركة في معروضها الحقيقي اي السخونة التي هي الكيف وكذا اذا كان جسم في مكان اصغر او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم منه مقدارا منه او كان على الترتيب في اوضاع ثم تحرك منها وضع اخر او اخرى وضاعه وقد ادى جسم الى في هذه الصورة الى نوع من الاضافة فقد انتقلت تدريجا تبعا للحركة في موضعها كما لا يتصور تغير في هذه الاضافات بعينها فهو تغير يتبع ما فيها فلا يتصور الانتقال الى وتغير في هذه الاصناف مع انها تتبع على ما له الها حركت الهاها لنفسها الا لو تغيرت بنفسها لا بالتغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرناه في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية ثم واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف في المفهومية مجرد كونه نسبية حتى يرد النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام ولا يكون توجد دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العامة اذا تحركت في النزول او الصعود فلا شك انها تتغير هيئة اضافتها تبعا للحركة في الاين والحاصل ان النقض والتغيير فقال الشيخ اثبت بعضهم فيها الحركة وادعى بطلانه فان المتسخن في التبرد مثلا لا يكون سخنة بل فيه والا لزم التوجه في القصد عن حال الى التبرد والتوجه الى البرد ودوام التسخن

توجد في السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخين في
فالبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخين فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا
يكون هناك حركة من التسخين الى التبريد على الاستمرار وكذا في التبريد اقول ان هذا الدليل لا
يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخين والتبريد فقط من غير انتهاء الى احدهما الآخر مع انه منقوض بحالة
الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم
اجتماع الضدين اذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان
سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخن الى البرد على الاستمرار و
كذا الحال في التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخين والبرد
فقط من غير انتهاء الى احدهما الآخر مع انه منقول بما اذا انتقل الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال
ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين اذا لم يكن السخونة باقية
فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين
فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحال ان السخن في زمان والبرد في زمان
آخر وليس بينهما زمان سكون بل يتصل احدهما بالآخر فهو المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما مع الحركة في
غيرهما لانهما ما لم يكونا شيئا فلا يستقل في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة في
القوة ارادة كانت طبيعية او في الآلة وكما في القابل بل ذلك لان العزيمة قد تنفسخ بسبب الاسباب الطبيعية
قد تكون كذلك والآلة قد تبلى وكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا في الارادة او في
الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك ولا في القابل فربما ينتقض
قبوله واستعداده لتمام العمل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ثم يتبعها الحركة في الفاعلية
ولا يخفى ان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة فيه في المتوسطين
بين فرو الكم باعتبارين لدخول الى القارورة الكبيرة عليه لقدح الاثنية عند الغليان
وحركة اجزاء الغبار في جميع الاقطار على التناسب وتوقع الحركة في المقولات

الاربع فبدا بالكم والحركة في الكم تنوع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول
لذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف هو ان ينتقص مقدار
الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها
عن بعض بحيث يداخلها جسم غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب
اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينهما من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من
مقولة الحركة في الوضع وقد يطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظ القوام
غلظه وهو من باب الكيف واستدل بعضهم على امكان اثبات التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من
الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانها قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الا
سباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وان العكس هو التكاثف
قال بعض الفضلاء انما بنى ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور
والمقادير المختلفة بغير ان تقتضي معينا في ذلك كلاما اذا احتج الى البسيط واحدا متصلا
كما هو عند الحس ربما يختص بكل جسم بمقدار معين لا ينتقص عنه ولا يزيد فيما ذكره الامام من انه لا حاجة
في ذلك الى اثبات الهيولى بناء على ان يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان
بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبة الجسم الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان البسيط
كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فيجوز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر وما لم يمنع
وانتفاء الجزء في مقدار الكل التخلخل وعكسه التكاثف لا يعلم الشيء في ذلك فان يصير الجزء منفصلا اذ مع
كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل فوروده على اشتراط الانفصال في امكان اتصاف الجزء
بمقدار الكل محل نظر ولا الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة مقدار البحر وبالعكس
فجوابه بعد تسليم استحالته ان ذلك انتفاء الجسم ممتنع يكون لا محالة لبقاء الكبر ان يكون للقصد معين
يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون للمادة حظ من المقدار لا يتجاوزه والحاصل ان المقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف ولا ينافيه الامتناع في بعض الصور لما قد تقرر ان امكان اختصاص الكل بمقدار

معها لان بناء الامكان على عدم اختصاصها بمقدار معين المقصود بيان الامكان ولا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية ان يكون جوازه على هذا التقدير فلا تقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جوهره لا يمكن انتقال الكل في هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بنفسها الا بانضمام صورة اليها صورة ولم يحصل للعقل تصور تبدل الى مقدار الى آخر كما سبق آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات التخلخل والتكاثف لان ادلتها يدل على وقوعهما ولو وقع لبدا الامكان والمقصود من ادلته وقوعهما دليلين الاول ان القارورة المضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بحيث لا يتصل بها هواء من خارج تكب على الماء دخلها وبهذا الطريق يعملون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ مرارا والوجه ان ذلك الدخول بخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض خاليا او ما عليه رايهم بل لان المص يخرج بعض الهواء ويحدث في الهواء الباقي تخلخل فيكبر حجمه بحيث يخلي مكان الخارج الذي ثم اخذ ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء فيتكاثف فيصغر حجمه ويعود الى الطبيعة مقداره الذي كان له قبل المص فيدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء الثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت تنصدع الآنية وذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فتنصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم يكن انفصل جزء منه حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء اليه حين عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بخلاف طبيعته كالسمن والورم والذبول عكس النمو وهو انتقاص من حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية

ابو الهيثم [illegible]

وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة المغتذى في كل واحد منهما على مقدار الذي كان عليه النمو بل ما تحرك كل واحد منهما في الآينة او في الوضع او الكيف لكن لم يتحرك في الكم وقد اجيب بان الاجزاء الاصلية او مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة فيها منافذها ثم يبها او نقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان القول الزائد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله ان لم يجب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد النمو والذبول لذاته منها ايضا اول ثم ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منها او من صنف في فرد من صنف تلك المقولة الى فرد آخر منه وما كان ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه كذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في مادتي النمو والذبول ومع هذا فظاهر ان لا اثر للاجزاء الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه هذا المطلب لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها لو لا الصلاحية يصار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما في قبيل الحركة في الكم لكن احوال النمو ومن ما يقابله ليس من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور لا يتوارد على شيء واحد بعينه قال بعض الحكماء النامي يبدا نموه الى منتهاه متشخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الحال في الذابل يبدا ذبوله الى منتهاه متشخص واحد لا يتبدل تشخصه وان عظمت جثته وصار اضعافا مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد في سن الشباب هو زيد في سن الشيخوخة وان انتقصت جثته وصار عشر ما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال

في السمن والهزال وفي الكيف لا لا استحالة المحسوسة مع بطلان الكون والبرد في

جزءا م

لكن يحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيفية وهي تسمى استحالة وقد استشهد على وجودها
بالحس فان المشاهد ان الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة تتوقف على
بيان امرين الاول ان ماهية الكيفيات قد تتغير فيها اي في ماهياتها النوعية والثاني ان ذلك التغير
تدريجي لا دفعي ولم يتعرض لمدعيهم لبيان الامر الثاني بل فيه خفاء اذ يمكن ان تتعاقب الافراد والبرودة لا الى حركة
والعكس على سبيل التدريج فان انتهاء الحصرم الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك فلا الا
عند تمام الامر على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متحددة في آنات متتالية قصيرة فلا يتغير الحس بتعاقب
تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون
حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهب الكمون والبروز والتشور والنفوذ وقد ذكرنا وجه
ابطالها في مباحث المزاج والمصنف ان رهان ابطال مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب
الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان يحس بحرارته اذا ادخل يده فيه لا واد
التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اي وجود الحركة في مقولتي الاين والوضع
ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن
مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه لا حوية محيطة كما في الفلك الاعظم
ولا حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الغير اي صفة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في
الوضع الا التغير في الوضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا
الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلت لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم
ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم في الفلك الاعظم ممنوع اذ لا يثبت له المكان بناء على ان المكان
هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها جهة ما باعتبار حد القليل والجليل
القابل لاختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضي للاختلاف وتضاد الذي ليس للتضاد
ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالمهية وقد
يكون بالعوارض وكل واحد منهما قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد لا يوصف

الانقسام فيتميز هذا المذهب لمعنى على ان يتبع ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفق
على ان اختلافها بتعلقه فيهما وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي فتختلف باختلافها ماهية الحركة و
بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافها ماهية الحركة بل في اختلاف المحرك لا تختلف ماهيتها الا
فبناء على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك
والمحرك الذي ان اتحد نوعا لا تختلف الحركة لان نوع العرض اذا اختلفت الاسباب لا يوجب تنوع العوارض
بجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفين في الماهية كالانسان والفرس وحصوله من اثر من مختلفين
كالنار والشمس بهذا يظهر ان الاثر لا يختلف باختلاف القسر والطبع والارادة والحركة الصاعدة للنار طبعا
وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا ولا الا انه فلا يتصور فيها اختلاف الغير ولو فرض ولا ؟ حقيقة
جوازا ما ظهر لها بكيفية ولمذهب التمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض
ضعيف لان هذا التعلق بالاثر غير يتوقف الحركة التي حصل اثره عارض لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم
واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع من بين اختص الا
كالحركة الصاعدة مع الهابطة وكما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق الصعود ثم
التحمر ثم السواد مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع
وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة ومنها على الانحناء كالحركة
من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومنها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد
وبهذا اشعر قوله واختلاف المتقابلين وما فيه النسبة اليه مقتضي للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى واراد
اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها بل بينهما اي الحركتين في النوع لسبب هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلاف
بالنوع لسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا يعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا وحدة
الحركة بالشخص فلا بد فيهما من وحدة الامور الستة اي المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة
زيد اليوم غير حركته امس وحركته في هذا الموضع غير حركته في موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة
غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غير لطريق الانحناء وكذا الكلم

والكيف والوضع لكن لا يخفى ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية يستلزم وحدة ما فيه وما اليه من غير عكس فلهذا

يمتنع بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمراد

لقائل ان يراد بالمقدار الزمان بالحد المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع لينفي ان الوحدة

الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلاثة لا يقال يمتنع ان يتعين بوحدة الموضوع والزمان

لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول

هذا انما يكون عندكم في جنس الحركة والا فيجوز ان يتقيد في زمان معين اين الا اين وفي وضع ومن مقدار

في مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع تباين الجنس الى لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتربيع في زمان

واحد ولا وحدة المحرك فلا عبرة بها فان الحركة واحدة شخصية ان المتحرك المحرك ما قد يحركه محرك الى آخر

قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا يتميز تلك الحركة

توجب الاثنينية فيهما غير ما يتوهم من استناد بعضهما الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا يجري فيهما

لفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية يتبع التامة فيهما العرض الى القرب ا

والمحبة بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن في المحركا

وان كان له اثر فان كان اثره غير اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي

وان كان غيره فتعدد الاثر ان اعني الحركتين قلنا اكثر ان الاثرين متغايران اذ ذلك لا يبطل الوحدة

الاتصالية قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الاعيان

وان اريد الحركة بمعنى الكون في الوسط فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي متغاير للواقع بذلك فلا

يتصور حركة واحدة شخصية واقعة بمحركين فعلى تقدير تسليم ان الحركة بمعنى الكون في الوسط امر

كلي هو موجود شخصي اذا لم يتم الدليل على وجوده وجميع الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اورد عليه من الاعتراض

نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انه ان اراد بالحركة الواحدة شخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى

محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامه فلا شك انه لا تعدد في محرك الا ان محرك

مجموع المحركين الا بكل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد شخصي وكل واحد من المحركين جزء

في هذا الحرك التي

في هذا الحرك الذي هو واحد شخصي كل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد شخصي بلا

اشتباه فالصواب ان تعلل هذا المطلب بايجاد واحد شخصي مثلا اذا تحرك بالقسر في قسمين بعينهما من مبدا

الى منتهى معينين في زمان واحد لا تختلف حركته هذه بان يكون ذلك التاثير من زيد او عمرو او غيره

وذلك بالضرورة واشير في ذلك الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك القواعد جواز

توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في مبحثه انه يجوز

توارده على سبيل التعاقب فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات الى ان المتحرك لانه

جسم ولا تضاد فيه لذاته ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة

اي الماء البارد ونتن النار وما الى العود قد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة حجر من العلو الى السفل ثم

لعكس لون البياض الى السواد ثم لعكس او من النمو الى الذبول او بالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد له ثم بالعكس الا

تضاد الحركات لتباينهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعة

المتضادتين وتضادهما مع تماثل المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا التضاد الزمان

لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على

سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان والا التضاد فيه لان الصعود والهبوط متضادان

مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق او تقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون

لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول مع تعدد

ما فيه وعدم علية لا يدل على عدم علية لجواز كفوية تلك الصورة ولعله اخذ بما ذكرنا ظهر ان ما فيه تضاد

الحركات ليس الى المحرك لان حركة الحجر الى الفوق والتي الى التحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا

في ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة لتضاد

عن كاسر واحد فتعين ان يكون تضاد المبدا والمنتهى مقتضيا لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات

كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة

الصاعدة مع الهابطة بحسب مبدايها من التضاد بالعرض كون احدهما غاية القرب من المركز والبعد من المحيط

والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان التضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب
تضاد عارض لبعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك التجرد وعلى اطلاقه
لا يوجب تضاد المعروض والا اذا كان بخصوصية كيفية توجب صدق مقتضيه الضدين على المعروض وعلى ما
يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين صدق الضدين على الحركتين لان ما عنى
التضاد والمباطلة الى ان وجوديا يمتنع اجتماعهما في زمان واحد في جهة واحدة وسلم ان الامام قد اعتبر
في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي
للحركة لما كان بالغير الخاص يعني ان ذات التي اذ لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم
يكن للحركة تعلق بهما ... تضاد الاطراف لتضاد الحركات ثم اعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين
اعني وصف المبدائية والمنتهائية الذاتي لهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة
لتضاد الحركتين بل القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة مقتضيان لكون
الحركتين متضادتين فلعل الحق ان ثبوت هذين العارضين للذات لما تأخر عن وجود الحركتين فكذا
تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد ان يكون احد المتنافيين متأخرا عن علته للاخر فان
قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاول وهم قد صرحوا
بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة والقائلين يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا
بالشرط المذكور اعني اذا كان مبتدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين
الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة اولا منع ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين ولو لا تصور
غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين فقد ذكر في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه عدم
... فالاولى ان يجاب بان ... لا يتحقق التضاد في الحركات الا بين الصعود من المركز
الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف
والتباعد وههنا بحث وهو ان حركتي الحجر علوا وسفلا بالنسبة الى الطبع متضادتان قلنا لتضاد الحركات
ما منه وما اليه ... من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة من حيث التوجه فيعتبر ... الجهة وجهتا العلو والسفل

اما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد والا انقسام الحركات
فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى وكذا بحسب الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات اذ ذلك ظاهر بل تعرض لها
الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللذين لهما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الا
نقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الذي عنه الحركة فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الا
نطباق ليس شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب احد
هذه الامور الثلاثة ولا هذا المعترض بقوله ولا مدخل للمتحرك في الانقسام الا انقسام المتحرك
من حيث انه محل للحركة فانقسام من لا انقسام اي كانه بعيد ان يكون انقسام مع بالانقسام ان الحركة حال
في المتحركات حلول الزمان بالكائن على انه اذا كان المكان عبارة عن البعد المجرد على مذهب افلاطون
ولا تبعه لكن التغير المتدرجي الى الحركة على حاله وعلى امتداده فانه شيء هذا الانقسام للحركة
بانقسام المتحرك فلا ... الا انقسام الكم الذي هو كمية امتدادها الوهمي لكن الاجزاء
الفرضية بحيث يحصل منه النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور التقسيم بالمتضاد
الزمان ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة
ولا تختلف بهما الماهية الا ان الحركة في زمان دون امتداد في العيوب والمقادير او الكيفيات او الا
وضاع ولا بالنسبة ... واذا كان الامر باطلاق ان لها ان يعرض للحركة كيفية تشتد
وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطوء ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها الحركة في المسافة
المساوية في الزمان الاقل او في المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطء بانها كيفية تقطع
بها الحركة في المسافة المساوية في الزمان الاطول او في المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف
ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء لان السرعة والبطء يقبلان الشدة والضعف ولكن من ان
الفصول لا تقبل ذلك ثم ان السرعة والبطء تمتنع ... حتى يتحقق حركة سريعة لا اخطلها او
البطء والبطيئة لا اخطلها من السرعة الا بالكلي حركة حفظ السرعة بالنسبة الى ما هو البطء وان
البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد ولا شبهة في ... الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان

وفيه اي ابتداء اخذ احد المقولات الاربع وكل منها ليس لها نهاية لا ينقسم وكل حركة تفرض فلها نسبة
ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة بالنسبة اليها ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك
المسافة سريعة وقد تمسك بان انقسام الزمان والمسافة متناهيا لا يمكن الحركة في اقل منه وان
كان قابلا للقسمة بحسب الفرض ويحقق الزمان بحسبه ابطاء والحركة بتلك المسافة [illegible]
وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة
سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية
او الداخلية لا تخلل السكنات كما [illegible] بالمقابل ذهب المتكلمون الى
ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء
تخلل السكنات لكان نسبة الحركة المتصفة بغاية البطوء [illegible] بحسب الملازمة ان نسبة
السكنات التي تتخلل بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا
الى حركات الفلك الاعظم في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم
قد يقطع في ذلك الوقت [illegible] ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس
في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك
ازيد من حركات الفرس بالف الف مرة فيلزم ان لا تكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في
سكنات تزيد عليها بالوف الوف مرة وليس كذلك لانا نشاهد حركة سريعة في الغاية ولا
نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب البطوء الممانعة اي خارجية او داخلية لا الاولى
لانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كحركة [illegible]
الجبلي ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لانه يمتنع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه ولا
اي خارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر المرمي في
الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم ولا نزاع فيه فقد يكون السبب فيهما
بلا ارادة كما في الحجر وكمحرك البدن [illegible] ولا انتصاف لذات [illegible] والانعطاف

ابجد زمان

او وجود نقطتين اي المسافتين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه وابي الهذيل من المعتزلة الى ان
كل حركة لما رجعت عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب
الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ
لا بد لها في صورة الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع وحصول ما ذكره
ان كل حركة مستقيمة تنتهي اليه لا سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان
الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظاهر او ترجع الى جهتها او تنعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين
لا بد ان يتخلل بين الحركتين المستقيمتين سكون وغيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة الى
المتقدمين فلكل من الفريقين في اثباته طريق نقلها المصنف [illegible] الوصول الى المنتهى آن لان الحد الذي
هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن منتهى [illegible] الوصول اليه ان لو كان
زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول باجزائه شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان
تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان
اللاوصول الى الحد آني ضرورة انه زوال الوصول الذي [illegible] يكون زوال الزمانيات الا آنيا [illegible] الوصول
منقسما زمانا والميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وان ميل اللاوصول غير ان
الميل لامتناع اجتماع ميلين [illegible] مع الميل عنه فيكون الآنان متباينين ولا يمتنع تتالي الآنات فبين ذلك الآنين زمان
لا حركة فيه [illegible] وكلامه في الموضع فهو زمان سكون واجاب [illegible] ان الميل الذي
هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عنه [illegible] فليس [illegible] ميلا آخر
ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول ثم لا يجوز ان يكون
علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة
اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اذ لا يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الا
هذه المذكورة وهو ان بقاء الوصول آني وكذا اللاوصول لا ينافي الآنين بين زمان
سكون [illegible] آنات [illegible] النقض [illegible] يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة اذا

كانت على الجسم مقصورة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار
الوصول الى الحدود والنقط المفروضة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات مع امكان ان لا يلزم
ان اللاوصول آنی قوله ضرورة انه زوال الوصول الذی لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا
لكان الوصول مستغرقا زمانيا قلنا مم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول
دائما لها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زمانی اذ لا يحصل الا بعد الحركة
فان احد الجسمين اذا تحرك وشال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع
حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما الحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في
جميع ما ذكرناه وقال الجبائی لا شك ان الاعتماد المجتلب الحجر ولضعف بعضها كانت الهوا المحرك في
تتدرج في الضعف الى ان يغلب المجتلب اللازم فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما
يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينتقل المغلوب عن المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل
وعند التعادل يجب السكون لعدم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يكن الحجر متحركا الا بالاعتماد اللازم او
بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون حكما محضا وايضا انه لو سلم لزوم التعادل في الفلكين في
الوصول لا في زمان بل آنيا الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا في حكمها على انه غير ثابت من الحجر
كان الارادة الصادرة عن الجسم والمنكر لن يخلو السكون بين المستقيمين فلكل من النوعين
في الكارة طريق نفي الكل ان صح وجوب سكون بينهما اذ افرض انه صعد الخردلة وهبط
الجبل ولاقيها في الحركتين لا بين سطحيهما سطحه فلا انه تنزل الخردلة راجعة وقت ذهوب وقوف الجبل في
السكون بين حركتيها لما القصد الذاتی فيلزم بوجوب وقوف الجبل لصادمتها لامتناع التداخل لا
واللازم ضروری البطلان اذ لا علم بعلي ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة وذاهبا
الخردلة لا تقف وتم الجبل لانه في الصعود فهو متوجه بسرعة فاذا وصل الهبوط ربما وقفت ثم
رجعت بعد الوصول الى الجبل فذلك فرض فكذا يجب التزامه للملاقی الذی هو وقوف الجبل فلک
لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجب الاعتماد اللازم فانه تقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجب الا اعتماد

الجذب فانه تقتضي الحركة القاصرة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل
الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فبعضهم تقابل الحركتين وفي غيرها
الا في حفظ النوع السكون تقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع ای الا في فيعني به حفظ
مرتبة الجسم بالنسبة اذ ذوات الاوضاع بان يكون مستغرقا في المكان الواحد اما في الثلثة الباقية فيعني به
حفظ النوع منصبغا ای بالفعل غير نوعی و ذلک بان يقف في الكم عن غير نمو وذبول وتخلخل و
تكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر
وجودی مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد تكون من صنف الى صنف او فرد
لا فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا يكون فيها سكون لا ان يكون هو الاستقرار زمانا فما
فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبعيد عما
من شأنه ضح عدم حركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في سائر الاجسام مع الحركة البتة ولا
الحركة عنه فهو لتضادهما ما يقال السكون بهذا المعنى يتقابل الحركتين متضادتين
لتضاد ما قيل السكون قد يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني
المقولة التي يقع فيها السكون فان السكون في الجسم الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك لان التضاد
لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستغرقا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول
وما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في زمان ما فان
الکل مثلا لا يكون فان لا يتحرك في الحرارة ولا البرودة من الكون طبيعی وقسری وارادی الكون
الحوادث في المكان الحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون اذ لا ينقسم طبيعی وقسری وارادی لان
مبدأه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسری والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادی والا فهو
طبيعی فطبيعی الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعی لان الحركة امر غير قار الذات في
تارة ثابتة الذات غير الثابتة لا يكون مقتضى الذات الثابتة بل لا بد من مقارنة امر آخر للطبيعة و
ذلک عند طبيعة الحجر الجسم فينتقل اثر الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعی بالاعزاز عن ذلك الاعراض الغير

الطبيعي كحصول الكاين في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي للطبيعة المائية الطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول
الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيتوقف اي حكم الحركة عند رده اليه اي
الطبيعة فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية
لان الحركة ليست مطلوبة بالطبع اي المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي
الحركة فكل حركة طبيعية فهي مستند عن هرب عن حالة غير طبيعية وطالب لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات
الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة
ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع قال المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها فقط
وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة في
الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها بالطبع لكن لا تكون الحركة دائمة لان
الهرب عنها بالحركة غير الحركة التي يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة الى قوة
مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية مستندة الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ
خارج وتلك القوة قابلة للضعف بمصادمة الجرم المخروق بالحركة لولا ان القسر يعلو به فيستوي الطبيعة
وتعيد اسم الحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة
الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض للبساطة ومقابلها اي التركيب
للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون تركيب ولا يعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الاثني
في الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما التعدد يتوهم في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط
واثر الارادة ترك ازالته لا الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر اي يقتضي عليه اي السكون
عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين
على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انه ليس هذا التركيب في نفس [illegible] وانما الموجب ههنا هو اشتداد الحركة
وقد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم على الحقيقة
بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم ثباته متنسبا مع الامور التي نسب المتحرك بالعرض فيكون

قابلا لان تعرض

قابلا لان تعرض له الحركة بالذات كالساكن في السفينة وقد لا تعرض تكون قابلا لها كالعرض الحال في
الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بالطبيعة وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا
تحرك بالذات وبالعرض الظاهر في الحركة المركبة الا ان المتحرك بالعرض لا امتناع من كونه اي الواحد
المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين في حال الرجوع ودليلها كلاهما باطل الا الدعوى فلان الحركة المركبة
قد تصور في المتحرك لغيره كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة
الطبيعية والحركة القسرية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه اي الى سمت اسفل مركز العالم وفي المتحرك بالارادة
كالطير اذا رمي الى سمت آخر وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رمي
اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوعة مستندة
الى الحركة المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي لذاته والحصول المتكلمين في ان
الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هو معنى غير الاجتماع والافتراق [illegible] ذهب ابو هاشم واتباعه الى
انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وجمع من المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وقوله طالبه
ان المعنى المذكور هو الكاينية فانه المعنى الذي التزمه بقوله ولا يعلل اي الحصول في الحيز ولا انواعه
اي الحركة والسكون بما يقتضي الاول وهو الكاينية وذلك لان الكاينية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول
الجوهر في الحيز فيعلل الحصول في الحيز والانواع بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى
الزمان او طرفه اي من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا
من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويقال عند متى المنسوب الى [illegible]
لكون الشيء في زمان معين [illegible] حقيقي وهو بخلاف الكون في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من
المنسوب فيه الاشتراك بان تتصف به اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين [illegible] ولما كان متى نسبة
الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر
العارضين لها باعتبار اخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها انقسام الى متقدم ومتأخر والمتقدم منها
ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر

منهما كما يوجد المتقدم والمتأخر في المسافة معا فيكون التقدم والتأخر في الحركة قائمة بحقيقة حقيقة
ماهية الحركة ليس حقيقة بل بالمسافة فللحركة مقدار تتصف بسببه بالتقدم والتأخر والزمان هو المقدار
وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه أن هذا التقدم والتأخر العارضين لأجزاء الزمان
ليس بسبب الزمان على مذهب الحكماء باعتبار آخر غيره على مذهب المتكلمين واختاره المصنف على
مذهب المصنف بحث التقدم وإنما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها
أي مقولة متى إنما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الأمور وتعرض لمعروض المتغيرات كالأجسام بالعرض
فإن ما لا يعتبر فيه العرض لمتى إلا باعتبار صفات متغيرة له كالأجسام فإنها بواسطة عروض المتغيرات العرض
لهما متى ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه إلى الابتداء لا يفتقر وجود معروض المتغيرات والعدمية إلى الزمان
لأن معروض المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لأن التغير متقدم على
مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لأن المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر
المعروض وعدمه إليه لزم الدور والطرف بين الآن المعروف كالنقطة بين الخطين لو كان النقطة
جزء أن الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لأنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحد
المشترك بين الكميات المتصلة ليست أجزاء لها وإلا لما أمكن تنصيفها أريد تنصيفها لأن التنصيف يكون
تثليثا والتثليث تخميسا هذا وعدم في الزمان ما لا على التدريج جواب معارضة تقريرها
أن الآن جزء من الزمان لأن عدم الآن إما تدريجي أو دفعي والأول باطل وإلا لكان الآن زمانيا لأن
الآن إذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعي فيكون زمانيا أي منقسما فيكون زمانا لا آنا
والثاني يقتضي أن يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده إذ لو لم يتصف به لكان الآن إلا في
الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير
الجواب السلام كما قالت بأن الحصول التدريجي حصول ماله هوية اتصالية منطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن أصلا وغير التدريجي لا أن يكون حصوله في طرف الزمان فيما عدا الآن
لا في آن من الزمان لكون المتحرك في حد معين من حدود المسافة بين المبدأ والمنتهى فإنه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا

او حصول الآن

أو حصوله في الآن والزمان معا كالوصول إلى المنتهى فإنه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين
آني دفعي والآن أحدهما مستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر وإما أن يكون حصوله في الزمان
لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فإن هذا
لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لأن الحركة زمانية بل يصدق في ذلك على كل آن يفرض من آنات زمان
حركته فهذا القسم متوسط بين التدريجي الذي هو القسم الأول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين
فظهر أن الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي قبله لا بمعنى الانطباق ليلزم
انقسام الآن وكونه زمانيا بل بمعنى أن لا يوجد في ذلك الزمان آن إلا وأن يكون عدمه فيه إلا الآن طرف
لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام في حدوث عدم الآن وهو آني دفعي
أقول لا يخلص الآن في كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في أحدهما ولا بها فلا يمكن أن يتحقق فيه إلا
لزم أن يتسلسل الآن لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الآن أيضا موجودا في آن آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا
الآن لو كان موجودا في الآن فذلك الآن أيضا موجود في آن آخر لزم التسلسل وإذا تمهد هذا فلا نسلم أن
وجود الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم أن عدم الآن آني قوله لأن الآن إذا انعدم
شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعي قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا إنما يقتضي أن يكون له امتداد
وهي لا يرجع النزاع فيه وسيجيء تمام الكلام في حدوث العالم المسألة في حدوث الزمان إذا ثبت أن
العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه أن الزمان حادث لأن الزمان من جملة العالم السادس
الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين أي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة
تقع بين أجزائه بعضها إلى بعض وإما غير ذلك الجسم من خارج من أجزاء داخلة فيه كالقيام فإنه هيئة للإنسان
بحسب ما بين أجزائه وبحسب كون الرأس من فوق والرجلين تحت وبهذا يصير الانعكاس وضعا
آخر فيه تضاد فإن القيام والانعكاس وضع وما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف
وشدة وضعف لأن الشيء قد يكون أشد انتصابا وانحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو
كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية كالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة

السابع الملك وهو هيئة التملك بسبب احاطة الفائدة التي بينه تحصل بسببه لما
ملاصق كيحيط به احاطة ما و ينتقل بانتقاله فليس بداية بمعناه المصدري بل باعتبار علينا من الهيئة
ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها او عرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن وله التاسع ان يفعل
ان ينفعل والحق تبعهما اذ هنا كلا يلزم التسلسل لان الثامن من المقولات التسع وهو
ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالذي يسخن ما دام يسخن والتاسع ان
ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالذي يتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين
منهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجد تا في الخارج لافتقر كل منهما الى
مؤثر و يتحقق هناك تأثير و تأثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم اذ لو كان
كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي
من ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل بغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال او
الاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ ثم اذا ثر لفظ ان
ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقال لان لما معه يمد الانقطاع
الحركة واما المقولة فما كان توجها الى غاية في ذا فهو وكيفما او غير ذلك غير مستقر من جهة
هو كذلك ولفظا ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك

تمام شد در روز پنجشنبه پانزدهم شهر
صفر المظفر من سنة ۱۲۴۱
علی ید الحقیر الفقیر نصر الله بن
ابو طالب ...
الموسوی لاریجانی

کتابخانه آستان قدس رضوی
سال ۱۳۴۸ خورشیدی بازبینی شد
بازبینی شد ۱۳۷۱ش